

حاشية

﴿ التوضيح والتصحيح * لمشكلات كتاب التنقيح ﴾

للملأمة الفطريف . المضطلع بأعباء التحرير والتأليف . التحرير

الهام الشيخ سيدي محمد الطاهر ابن عاشور الشريف القاضي

المالكي بالقطر الأفريقي حرس الله مهجته . وادام

بهجته . على شرح تنقيح الفصول في الأصول

لمؤلفه الامام الكبير شهاب الدين احمد بن

ادريس القراني المالكي المتوفى

٦٨٤ هـ رحمه الله وقد

زينت هوامشها

بالشرح

المذكور

م

﴿ طبعة أولى - جزء أول ﴾

﴿ حقوق الطبع محفوظة للمؤلف ﴾

طبع مطبعة النهضة نهج الجزيرة عدد ١١ تونس

١٣٤١

بسم الله الرحمن الرحيم
قال الشيخ الامام العالم
سيد اهل زمانه شهاب الدين
أحمد بن إدريس المالكي تفسده
الله مغفرتهم ورحمتهم

الحمد لله باسط الارزاق في
الآفاق . وواهب النعم أطواقا
في الاعناق . وراقع السموات
السبع الطباق . مزينة
بكواكب الاشراق . ومشحونة
بالملائكة القيام بوظائف
العبودية لجلال الربوبية على
ساق في انساق . العالم به واجس
الخواطر في الدياجي الفساق .
المريد فلا كائن في الكونين
الا بقدره وقدرته يساق .

القاهر فابسر سطوة على من
عصاه لا تطاق . المحسن
فسوايغ نعمه وموارد كرمه
تدفق اي اذفاق . الواحد في
صفات علائه فلا نظير ولا
شبيه له على الاطلاق . وأشهد
أن لا اله الا الله وحده لا
شريك له شهادة أحرز بها
قصب السباق يوم التلاق .
وأشهد أن سيدنا ونبينا محمدا
عبده ورسوله ارسله والهاء
تراق . وعواصف الضلال
لها ارعاد وابراق . وقد
استولى الشيطان اللعين على
بني آدم فخيم عليهم برواق .
واعتقد حصول امنيتهم من
آدم وذريته وانه قد فاق .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

خير مفهوم من فعوى كل كلام . وافضل منطوق من شفا
المحابر والسنة الاقلام . حمد الله تعالى مفيض عموم الفضائل . المخصوص
بالفني المطلق والوجود الكامل . وأولى ما جاء على اثره . وحقق معنى
انشائه صورة خبره (١) . الصلاة على رسولنا المفضل باصول الشريعة
والبرهان . والمؤيد بالاعجاز الظاهر من البيان . وعلى آله واصحابه

(١) قولي وحقق معنى انشائه صورة خبره الخ اردت به الاشارة الى ان
جملة الصلاة متمحضة للثناء والتعظيم لانها خبر . مستعمل في الانشاء لعلاقة التحقق
لصدورها عن لا خلاف في اخباره فكان استعمالها في الانشاء مشيرا الى عدم احتياها
للكذب فلذلك حقق معناها الانشائي خبريتها الصورية فكيفما حملتها صدقت
لتظاهر لفظها ومعناها على غرض واحد . واشترت ايضا الى انها صالحة لان يراد
منها الصورة والمعنى معا بناء على جواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازة فتكون
شاهدا لذلك في المفرد والمركب لان الصلاة مستعملة في الامرين كما احتج به بحيزة
فتكون الجملة ايضا مستعملة في حقيقتها وهو الاخبار والمجاز وهو الانشاء فتكمل بها الحجة

علم زك رسول الله صلى الله عليه وسلم بجاهد في الله حتى جهاده بالمعجزات الباهرة والمواعظ البالغة والسهرية العالية والسيوف الرقاق حتى خزي الشيطان وحزبه وخضعت منهم الاعناق. فتارة بالقتل وطورا بالاسر وحينا بالاسترقاق. واستولى حزب الله في الآفاق على اهل الشقاق والنفاق. وعلت اعلام التوحيد في جميع الاقطار واخفق الشرك أي اخفاق. فأقيمت المناسك وسيتت النسائك وأمنت في السباب الرفاق. وعصم المال المنهوب والعرض المثلوم والدم المهرق. واتصل عجيب الاصوات بين الارضين والسموات بأنواع التسبيح والتمجيد والتحميد في رؤس المنار وشواهد المناثر في جميع الآفاق. وطهر البيت الحرام من ﴿ ٣ ﴾ فواحش رجس الاصنام ومعاهد الآثام وسالت اليه جميع الاباطح باعناق النياق. يحملن من الاولياء

والاصفاء كل حبيب محب مشتاق. فكمل الدين واستقر اليقين ودام العز والتمكين الى يوم الجمع والسياق. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه ومحبيه صلاة يجزيه الله تعالى بها أفضل الجزاء عن أعظم المشاق. ونسعد بها سعادة الابد على عمر الامد ومحوزها أفضل الخلاق (١)

من غير اخلاق ﴿ ٤ ﴾ اما بعد ﴿ ٥ ﴾ فان كتاب تنقيح الفصول في اختصار المصصول كان الله يسره على ليكون مقدمة أول كتاب الذخيرة في الفقه ثم رأيت جماعة كثيرة رغباتي افراده عنها واشتغلوا به فلما كثر المشتغلون به رأيت أن أضع له شرحا يكون عوناً لهم على فهمه وتحصيله وأبين فيه مقاصد لا تكاد تعلم الا من جرت لاني لم اقلها عن غيري وفيها غموض وأوشع ذلك ان شاء الله تعالى بقواعد جلية وفوائد جلية ابتغاء لثواب الله

أئمة الدين الذين جلوا اعلامه. وراشوا للرمالة عنه سهامه ﴿ ٦ ﴾ اما بعد ﴿ ٧ ﴾ فدونك ايها الخاطب مخدرات المعاني من حجابها. والآتي فصول اصول الفقه من ابوابها. در را تزين عندك جيدها. ومفاتيح تجل عنك ما ارتج وصيدها. ونبراسا يضيء لك المسلك الصريح. من مسالك كتاب التنقيح. فانه جمع فوائد عزت عن ان تسام. واستوعب مسائل اصول الفقه بما ليس وراءه للمستزيد مرام. على انه صعب الثنايا. شديد الخبايا. محتاج لرفع حجابها. وتبيان مرامي شهابه. فكثيرا ما تالقت منه روق الاشكال ليلا. واجلبت كتابه على الناظرين من الحيرة رجلا وخيلا. وكنت قد انتدبت لتدريسه. والتقاط ما تنائر من نفيه. فلما سهل الله امامه. واستحالت القتادة منه ثمامة. وجدت ما علقته عليه يصلح ان يبرز تاليفا مستقلا. ويحل من نفوس الطالبين محلا. فان نفوسهم لم تزل تنقص آثار شرائده. وتوخي تحصيل فوائده. فتحول دون امانهم قلاقة تركيبه. كما تحول دون الخليل شراسته حبيبته. وعسى ان يجعلوا هذا التعليق حجر الاساس. فيشيدوا عليه من صروح المعارف ما يبهت الناس. واول ما صرفت اليه المهمة في هاتم الحاشية هو تحقيق مراد المصنف رحمه الله ثم تحقيق الحق في تلك

عز وجل ووجهه الكريم وهو الوهاب لكل نعمته والدافع لكل نقمة وهو ولينا في الدنيا والآخرة والمسئول بجلاله المبتهل لعلائه في الاعانة على خلوص النية وحصول البقية في جميع الاعمال من الأقوال والافعال وهو حسبنا ونعم

(١) الخلاق كسحاب النصب ومنه قوله تعالى « لا خلاق لهم في الآخرة » وقوله اخلاق مصدر اخلق الثوب

المسائل مع تمثيلها بالشواهد الشرعية . وتنزيلها على ما ليس متداولاً من
الفروع الفقهية . لتكون في ذلك دربة على استخدام الاصول للفقيه وقد
اعرضت عن التطويل بجلب الاقوال . لان في ذلك ما يضيع الزمان
ويؤدي الى الملل . وعن الاكثار من المسائل والفوائد . والتطوح الى
المستطردات الشوارد . فان في هذا الكتاب وفاء بما يحتاج اليه من صميم
علم الاصول بما ضمت عليه جوانح العبارات . وأومات اليه لواحظ الاشارات .
وتعرضت الى ترجمة من لم تكن ترجمته شهيرة . او كان في ذكره
عبرة للمتعلم وبصيرة . قال شهاب الدين رحمه الله **﴿** الباب الاول في
الاصطلاحات وفيه عشرون فصلاً **﴾** اراد من هذا الباب بيان الفاظ
اصطلح اهل هذا العلم عليها يكثر ورودها في اكثر المواضع من
كلامهم ويتوقف على بيانها فهم قواعدهم فلا يكون الناظر في كتاب
من كتب علومهم مستفيداً تمام الاستفادة ما لم يعلم معاني تلك الالفاظ
من وقت الشروع والذي ذكره المصنف هنا نوعان اولهما مسائل من
علم الاصول سيأتي البحث فيها ولكن التربص بالشارع في هذا الكتاب
الى وقت الوصول لها يحول دونها ودون فهم المراد منها عند وقوعها في
اثناء المباحث من الآن فذكرها هنا مقدمة كتاب . النوع الثاني
مسائل من علوم اخرى نقلت الى هذا العلم وجعلت امام المقصود
لا ارتباط له بها وانتفاع بها فيه . وهذا مقدمة علم الاصول فقد اعتاد
علماء هذا الفن تصديراً بذكر مسائل ترجع الى ثلاثة علوم : العربية
والاحكام والكلام لا ستمداد علم الاصول منها اما العربية فلان الكتاب
والسنة ومنهما معظم الادلة العربية . واما الاحكام فهي شعبية من
شعب علم الفقه ولكنها أخذت هنا باعتبار كونها شائعة متعارفة بين
المسلمين قبل تدوين علمي الفقه والاصول لما يعرفه كل احد من قولك

الوكيل * وقع في الخطبة (١)
(أنزل الرسالات المشتملة على
الخيرات وفضلنا بها وفيها
على سائر الفرق والعصابات)
معنى فضلنا بها ان مخاطبة الله
تعالى عبادة تشریف لهم فنحن
مفضلون بها أي بالمخاطبة
بها ومعنى فيها أي أنزل فيها قوله
تعالى « كنتم خير امة اخرجت
للناس » فنص في هذه الرسالة
العظيمة على تفضيلنا على
جميع الامم فلو لم ينزل الله
تعالى هذه الآية في القرآن
لكننا مفضلين بها لا فيها فلما
انزلها صرنا مفضلين بها وفيها

﴿ الباب الاول **﴾**

في الاصطلاحات وفيه
عشرون فصلاً

(الفصل الاول في الحد
الحد هو شرح ما دل عليه
اللفظ بطريق الاجمال) انما
بدأت بالحد في هذا الكتاب
لان العلم اما تصور أو تصديق

(١) قوله وقع في الخطبة
يعني خطبة المتن التي
استغنى عنها بخطبة الشرح
طالعها : الحمد لله ذي الجلال
الذي لا تدركه الغايات الخ
وقفنا عليها في نسخة من
المتن مجردة ضمن مجموع
عدد (٢٢٨٢) بالمكتبة
الصادقية اه مصححه

حرام وواجب فلا يرد ما يقال انه يلزم توقف الاصل على فرعه ولذلك
قال ابن الحاجب ان المراد تصورها اي تصور حقائقها واقسامها اي لانها
الغاية من ادلة الاصول . واما الكلام فلان علم الكلام اسم للعلم الجامع
لتحقيق مدارك العلوم النظرية بوجه لا يخالف الاصول الشرعية فهو
قد اودع مسائل المنطق والفلسفة بعد تجريدها مما يجافي الدين فلما
كان للاصولي فضل احتياج الى قواعد من هذين العلمين وكان علم
الاصول ومنازع الاجتهاد تشغل جل رقت المشتغل بها لزمهم
ان يكفوا طلاب عليهم مؤنة ما يحتاجون اليه من هذين العلمين لصون الذهن
عن الخطأ في النظر ولم يرضوا ان يتنازلوا الى اخذها من علم غير اسلامي
لئلا يكون علمهم الذي هو رئيس العلوم الشرعية على التحقيق مستمدا
من علم غير اسلامي هذا قصارى ما نوجه به صنيعهم في الاستمداد
من الكلام . ووجه ابن الحاجب ذلك بما لا يتم وانما يصلح ان يجعل
توجيهها لاحتياج صحة الايمان الى علم الكلام . وبهذا يظهر ان هذا
الباب مقدمة علم وكتاب معا ولا ضير في ذلك عند التحقيق . غير ان اهل
الاصول جروا على ابتداء كتبهم بتعريف العلم ثم يذكرون بعد ذلك
المباني والمصنف رحمه الله عكس فقدم تعريف الحد على تعريف اصول
الفقه وله وجه وجيد . وهو ان البحث عن تعريف الحد لا غرض منه
الا التحقق فيما يرد من التعاريف كتعريف العام والمجمل مثلا ليعلم الجامع
والمانع من غيره ولما كان تعريف علم الاصول محتاجا الى ذلك كان
البحث عن تمييز احكام الحدود جديرا بالتقديم على كل تعريف يرد في
هذا العلم على ان المصنف ترك توجيهه بهذا وعدل الى الجواب الراجع
الى ان العلم تصور وتصديق والتصور سابق على التصديق الخ وهو
لا يحسن هنا بل يحسن من المنطقي الذي يبحث عن طرق العلم لان

والتصديق بالصوره كان التصور وصح ان يصح ان قبل التصديق والتصور انها يكتب بالحد كما ان التصديق لا يكتب الابرهان فكان الحد مقدم على التصور المتقدم على التصديق فالحد قبل الشرط فوجب ان يقدم وضعا فلذلك تعين تقديم الحد أول الكل وهذا السبب أيضا في تقديم الباب الأول في الاصطلاحات فان الاصطلاحات هي الالفاظ الموضوعات للحقائق واللفظ هو المفيد المعنى عند التخاطب والمفيد قبل المفاد فاللفظ ومباحته مقدمة طبعا فوجب ان تقدم وضعا قال الغزالي في مقدمة المستصفى اختلف الناس في حد الحد فقيل حد الشيء هو نفسه وذاته وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع فقال ثالث تصير حينئذ هذه المسألة مسألة خلاف وليس الامر كما قال هذا الثالث فان القائلين الأولين لم يتواردا على محمل واحد بل الأول اسم الحد عنده موضوع لمذلول لفظ الحد والثاني اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه ومتى كان المعنى مختلفا لم يتواردا فلا خلاف بينهما * قال والمختار عندي ان الشيء له في الوجود اربع رتب الأولى حقيقة في نفسه الثانية نبوت مثاله في الذهن ويعبر عنه بالعلم التصوري الثالثة تأليف أصوات بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس الرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة والكتابة تبع للفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم والعلم تبع للمعلوم فهذه الاربعة متطابقة متوازية الا أن الأولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان في الاعصار والامم والآخرين وهما اللفظ والكتابة يختلفان في الاعصار والامم لانها موضوعات ٦ * بالاختيار والحد مأخوذ من المنع

وانما استعمل هذه المعاني لمشابتها في معنى المنع قلت ومنه سمي السجان حدادا لانه يمنع المعتقل من الخروج من السجن وسميت الحدود حدودا لانها تمنع الجناة من العود الى الجنايات قال فانظر أين تجد المشابهة في هذه الاربعة فاذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء بخصوصه لان حقيقة كل شيء ليست لغيره وثابتة له فهي جامعة مانعة واذا نظرت الى الصورة الذهنية وجدتها أيضا كذلك والعبارة أيضا كذلك لانها

موضوع علمي هو المعلوم من حيث هو تصور وتصديق فيقدم في الوضع ما هو مقدم منهما في الطبع اما الاصولي فلا داعي يدعوه الى البحث عن العلم حتى يوجه كلامه بمثل هذا التوجيه المحتاج الى توجيه * قوله والتصديق مسبوق بالتصور آلا * مسبوقة الكل بجزئه على رأي الامام او مسبوقة المشروط بشرطه على رأي الاقدمين كما لا يخفى * قوله قال والمختار عندي الخ * ليس هذا قولا آخر او مخالفة لما اقتضاه كلامه كما قد يتوهم بل هو شرح لمعناه بوجه محقق اي والمختار في تقريره * قوله قال اما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما الخ * هكذا نقل عبارة الغزالي ولم يتعرض بالصراحة لحكم الحد

مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق والكتابة مطابقة للفظ المطابق فهي مطابقة فقد وجدنا المنع والجمع في الكل غير ان العادة لم تجرب باطلاق اسم الحد على الكتابة ولا على العلم بل اللفظ والحقيقة فقط فاللفظ مشترك بينهما وكل واحد منهما يسمى حدا واللفظ المشترك لا بد لكل مسمى من مسمياته من حد يخصه فمن حد المعنى الأول قال القول الشارح ومن حد الثاني قال حقيقة الشيء نفسه قلت قال غيره لكل حقيقة أربع وجودات وجود في الاعيان ووجود في الازهان ووجود في البيان ووجود في البنان يريد الاربعة المتقدمة (مسئلة) قال هل يجوز أن يكون للشيء الواحد حدان * قال أما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما لما كان تعدد اللفظ الدال على الشيء وجواز تعدد لوازم الشيء فمن كل لازم رسم ومن كل لفظ يؤلف دلالة : قلت

ومعنى قولنا في حد الحد انه شرح مادل عليه اللفظ * نفي باللفظ لفظ السائل فانه اذا قال ما حقيقة الانسان فقلنا له هو الحيوان الناطق فهو ان كان عالما بالحيوان والناطق فهو عالم بالانسان وانا سمع لفظ الانسان ولم يعلم مسماه وعلم ان له مسمى غير معين فبسطنا له نحن ذلك المسمى المجهول وقلنا له هو الحيوان الناطق فصار مفصلا ما كان عنده مجملا بالنظر الى اللفظ لا بالنسبة الى مسمى اللفظ في نفسه ولا بالنسبة الى الحقيقة وان فرضناه جاهلا بحقيقة الانسان فقد حددنا له بما هو مجهول عنده فوجب حينئذ أن يكون حدنا باطلا لأن التحديد بالمجهول لا يصح لكنه صحيح فدل ذلك على انه كان عالما بالحقيقة فما أفاده حينئذ لفظنا الا بيان نسبة اللفظ الى المعنى الذي يسأل عنه فان قلت هل يتصور ان يكتسب بالحد حقيقة مجهولة فان ما ذكرته يمنع من ذلك قلت لا شك أن من لم يعرف الخبر قط اذا سأل عنه يمكننا أن نقول له هل تعرف الزاج والعفص والسواد والماء فيقول نعم فنقول له اعلم انه عبارة عن ماء العفص والزاج يجمع بينهما فيحدث حينئذ السواد فهذا هو ﴿ ٧ ﴾ الخبر فيؤول الحال الى تعريف الهيئة الاجتماعية من هذه البسائط المعلومة له اما تعريفه بها يجبه فلا

سبيل اليه والهيئة الاجتماعية وقعت في نفسه بعد ان كانت مجهولة بخلاف المثال المتقدم في الانسان ومع هذا فلا تخرج هذه الصورة عن الحد المتقدم وانا شرحنا ما كان مجملا بألفاظ بسائط الزاج وغيره (وهو غير المحدود ان اريد به اللفظ وعينه ان اريد به المعنى) هذا اشارت الى القولين المتقدمين اللذين حكاهما الغزالي ولا شك ان لفظ الحيوان والناطق الذي وقع في التحديد هو غير الانسان ومدلول هذا اللفظ هو عين الانسان (وشرطه ان يكون جامعا لجملة افراد المحدود مانعا من دخول

الحقيقي هل يتعدى دام لا وهو لا يتعدى وجهه ان الحد الحقيقي هو ما تر ك ب من الذاتيات والذاتي ما لا يعقل فهم الذات قبل فهمه فلو تعدد الحد الذاتي لزم اما ان يكون احد الحدين ذاتيا دون الآخر واما ان تفهم الذات بدون فهم بعض ذاتياتها وهو ينافي حقيقة الذاتي اللهم الا اذا اريد تفسير العبارات وهو حد لفظي ﴿ قوله ﴾ نفي باللفظ لفظ السائل الخ ﴿ انما بني التعريف على حال السؤال لانه لا يكون الا في جواب سؤال محقق او مقدر لان الذي يساق اليه التعريف اما سائل عن حقيقة المعروف واما في قوة السائل لتردده واما الجاهل بالبحث فلا معنى لسوق التعريف اليه الا عند قصد التعليم وحاله حينئذ كحال السائل ﴿ قوله ﴾ وهو غير المحدود الخ ﴿ هذا هو الموضع الذي تقتضي صناعة التأليف ذكر الخلاف المتقول من كلام الغزالي عند ﴿ قوله ﴾ وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد الخ ﴿

غيره معه) الحد اربعة اقسام جامع مانع ولا جامع ولا مانع وجامع غير مانع ومانع غير جامع وأمثلة كلها بالانسان فقولنا الحيوان الناطق في حد الانسان هو الجامع المانع وقولنا في حده هو الحيوان الابيض ما جمع لخروج الحبشة وغيرهم من السواد ان وغير مانع لدخول الابل والغنم والحيل والطير البيض وقولنا في حده هو الحيوان جامع غير مانع فجمع جميع افراد الانسان لم يبق انسان حتى دخل في لفظ الحيوان وما منع لدخول الفرس وغيره في حده وقولنا في حده هو الحيوان الرجل مانع لانه لا يتناول هذا اللفظ الا الانسان وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم منه فهذه الاربعة ليس فيها صحيح الا الاول وهو الجامع المانع والثلاثة الاخر باطلات لعدم الجمع أو عدم المنع أو عدمها والحد انما اريد للبيان وليس بيان الحقيقة بأن يترك بعضها لم يتناوله الحد فيعتقد السائل أنه ليس منها أو يدخل معها غيرها فيعتقد أنه منها فيقع في الجدل وهو انما قصد الخروج منه بسؤالنا وهذا الشرط يشمل الحدود والرسوم وتبديل اللفظ باللفظ على ما سيأتي * وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس فالجامع المانع هو المطرد والمنعكس

(قاعدة) أربعة لا يقام عليها برهان ولا يطلب عليها دليل ولا يقال فيها لم فإن ذلك كله نمط واحد وهي الحدود والعوائد والاجتماع والاعتقادات الكائنة في النفوس فلا ﴿ ٨ ﴾ يطلب دليل على كونها في النفوس بل على

صحة وقوعها في نفس الامر فان قلت فاذا لم يطلب على صحة الحد بالدليل ولحق قد نعتقد بطلانها فكيف الحيلة في ذلك قلت الطريق في ذلك أمران أحدهما التمسك بما لو قال الانسان عبارة عن الحيوان فيقال له ينتقض عليك بالفرس فانه حيوان مع أنه ليس بانسان وثانيها المعارضة كما لو قال القاصب من الغاصب يضمن لانه غاصب وولد المغصوب مضمون لانه مغصوب لان القاصب هو من وضع يده بغير حق وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصبا فنقول نعارض هذا الحد نجد آخر وهو أن الغاصب هو رافع اليد المحققة وواضع اليد المبطلية وهذا لم يرفع يدا محققة فلا يكون غاصبا ﴿ ٩ ﴾ يجتزى فيه من التحديد بالمساوي والاخفى وما لا يعرف الا بعد معرفة المحدود والاجمال في اللفظ المراد بالمساوي أي في الجهالة كما لو سألنا عن الفرق فنقول هو الفرقين وهما متساويان عند السامع في الجهالة والاخفى نحو ما اقبلتة الحقاء فيقال هي الفرق فان

خالف هنا اصطلاح كافة المناطقة اذ المطرد عندهم هو المانع والمنعكس هو الجامع وقد تعمد ذلك واعتذر فيما نقله عنه الزركشي بانه انسب بالاستعمال اللغوي لان اطرد بمعنى استمر مطاوع طرده فالمطرد هو المستمر في احاطته بمحدوده بحيث يجمع سائرهما وهو اعتبار حسن لو لا مخالفتها للاصطلاح الشائع على ان له فيه سلفا من المتكلمين فقد نقل الزركشي عن التذكرة لابي علي التميمي انه قال الجمع يسمى في اصطلاح علمائنا طردا والمنع عكسا فاندفع اعتراض الرهوني على المصنف الذي ذكره حلوا وقره قريدا قاعدة أربعة لا يقام عليها دليل الخ ﴿ ١٠ ﴾ اي دليل جدلي من المستدل في جواب المعترض وليس المراد انها لا سبب لها اذ ما من حادث الا وله سبب ولذلك يمكن ان يسأل عنه بلم ولكننا ليس سؤالا يجعل المسؤول مستد لاحتى يلزم بالجواب عنه . فالحد علمه ان المحدود كذلك في الخارج وان مفهوم الحد صادق عليه مانع من دخول غيره لا وكفى بهذا دليلا على صحته ومميزا بين الصحيح والفاسد . والعوائد ناشئة عن اسباب تاريخية وحاجات مدنية . والاجماع لا بد له من مستند . والعقائد والمراد بها هنا الوجدانيات كذلك وان كانت اضعف اذ يكثر خفاء اسبابها كالجوع مسبب عن فراغ المعدة وظاهر كلام المصنف انه اراد بالعقائد ما هو اعم لانه تناول ان الذي لا يقام عليه الدليل هو كونها في النفس لا صحة وقوعها في نفس الامر يريد ان المعتقد لا يستطيع ان يقيم الدليل على انه يعتقد كذا ولا يطلب بالدليل على ذلك بل يكتفى منه بقوله اني اعتقد فاذا ذكر دليل المعتقد في الخارج غلب على ظننا انه اعتقد في نفسه ما يقتضيه الدليل لان شان اهل العقول تسليم الادلة الصحيحة قريدا المراد بالمساوي اي في الجهالة الخ ﴿ ١١ ﴾

البقلة الجماء هي أشهر عند السامع من الفرفج والفرفين والجميع هي البقلة المسماة بالرجلة التي جرت عادة الأطباء يصفون زرها لتسكين العطش ونظير هذه التعريفات في الحدود التزكية عند الحاكم فإذا طلب تزكية من لا يعرفه البتة فزكاه رجل آخر لا يعرفه البتة لا يحصل المقصود أو أنه من يزكي وهو لا يعرفه البتة ولا رآه أصلاً والاول رآه الحاكم يصلي في المسجد فهذا الثاني أخفى من الاول لجواز أن هذا الثاني لا يصلي البتة فهذا في هذا المثال أخفى من الاول وفي المثال الاول مساو فكذلك في الحدود لا يحصل المقصود بالتعريف كما لم يحصل المقصود بتلك التزكية . وإما ما لا يعرف الا بعد معرفة المحدود فهو قسبان تارة لا يعرف الا بعد معرفته بمرتبة وتارة بمراتب مثال الاول قولنا في حد العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به مع أن المعلوم مشتق من العلم والمشتق لا يعرف الا بعد معرفة المشتق منه فلا يعرف المعلوم الا بعد معرفة العلم والعلم لا يعرف الا بعد معرفة المعلوم لوقوعه في حد العلم فيلزم الدور وكذلك قولنا الامر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به فالأمر بالمأمور والمأمور به مشتقان ٩ من الامر فتعريف الامر بهما دور كما تقدم وكذلك الطاعة تعرف بانها موافقة الامر فلا تعرف الا

بعد معرفة الامر فتعريف الامر بهما دور . القسم الثاني وهو ما لا يعرف المحدود الا بعد معرفته بمراتب نحو ما الزوج فنقول الاثنان فيقال ما الاثنان فنقول المنقسم بمتساويين فيقال ما المنقسم بمتساويين فنقول الزوج فقد عرفنا الزوج بما لا يعرف الا بعد معرفته بمراتب فهو أشد فساداً من القسم الاول ويكون الخسر شاهي يجيب عن القسم الاول في تلك الحدود فيقول هي صحيحة لان الحد هو شرح ما دل اللفظ الاول عليه بطريق الاجمال فجاز أن يكون السائل يعرف معنى المعلوم ولا يعرف لفظ العلم لاي شيء وضع فيسأل عن مسمى العلم ما هو فإذا قيل له هو معرفة المعلوم على ما هو به وهو يعلم مدلول هذه الالفاظ ويجهل مدلول لفظ العلم حصل مقصوده من غير دور

أراد بهذا دفع تدافع بين قول المناطقية يشترط في الحد المساواة للمحدود وقولهم لا يصح كونه مساوياً فالمراد بالمساواة في الاول مساواة الصدق وفي الثاني المساواة في الجهالة في قوله وكتاب الخسر شاهي يجيب عن تلك الحدود فيقول هي صحيحة الخ الوجه ان يقول انها قد تكون صحيحة لا انها دائماً صحيحة بدليل تعليل بقوله فجاز ان يكون السامع يعرف معنى المعلوم الا ان يريد ان جميعها صحيح لا مكان الجواب في جميعها بدعوى ان الاشياء الداخلة في التعريف التي لا تعرف الا بعد معرفة المعرف قد عرفها السامع من جهة اخرى كالبداهة والاشتهار ونحوهما

ترجمة الخسر وشاهي

والخسر وشاهي هذا شيخ المصنف وهو شمس الدين عبد الحميد بن عيسى بن عموي بن يونس بن خليل الشافعي ولد في خسر وشاه بضم الخاء وسكون السين وفتح الراء بعدها واوسا كنه ثم شين معجمة قرية من قرى تبريز بعد عن تبريز بستة فراسخ سنة ٥٨٠ ثمانين وخمسائة وتوفي في دمشق سنة ٦٥٢ اثنين وخمسين وستمائة لازم الامام فخر الدين الرازي وحصل عليه العقليات وبرع

وكذلك القول في المأمور والمأمور به . وأما الاجمال في اللفظ فهو أن يقال ما العسجد فيقال العين مع ان العين لفظ مشترك بين الذهب وعين الماء وعين الشمس والحدقة وعين الميزان وغيرها وكل مشترك بجمال فلا يحصل مقصود السائل من البيان بل ينبغي ان يقول هو الذهب . وقال جماعة ممن تكلم على الحد لا يجوز أن يدخل في لفظ الحد المجاز وقال الغزالي في مقدمة المستقصى يجوز دخول ﴿ ١٠ ﴾ المجاز * اذا كان معروفا

بالقرائن الحالية او المقالية
لحصول البيان حينئذ فلا
يختل المقصود وانما المحذور
قوات المقصود من البيان
وكذلك أقول أنا أيضا في
اللفظ المشترك (١) أنه يجوز
وقوعه في الحدود اذا كانت
القرائن تدل على المراد به
فانا اذا قلنا العدد اما زوج
أو فرد فانا لا نفهم من هذا
الكلام الا التنويع مع أن
لفظة أو مشتركة بين خمسة
أشياء التخيير والاباحة والشك
والابهام والتنويع وكذلك
اذا قلنا العالم اما جاد أو نبات
أو حيوان لم يفهم أحد الا
التنويع لقرينة هذا السياق
فاذا وقع مثل هذه السياقات
في الحدود لا يخل بالبيان
فيجوز * واتفقوا على ان
الكنيات (٢) لا تجوز في الحدود

فيها وقدم الشام ثم الكرك ثم رجع الى الشام واختصر المذهب في الفقه
وتتم الآيات البينات للامام الرازي كذا في طبقات السبكي ووافي
الصفدي ومعجم ياقوت . والظاهر انه دخل مصر وفيها لقيه شهاب الدين
القرافي ويوجد في باب الدلالة من شرح المصنف على المحصول انه حفيد
الامام الرازي وهو تحريف صوابه تلميذ ﴿ قوله ﴾ اذا كان معروفا
بالقرائن الخ ﴿ اي معروفا المراد منه بالقرائن المعينة اما المانعة فهي لازمة
للمجاز فلا تكون هي المشروطة ﴿ قوله ﴾ واتفقوا على ان الكنيات
لا تجوز في الحدود الخ ﴿ وجه ذلك ان التعريف بها من قبيل التعريف
باللازم غير البين ودلالته غير معتبرة عند اهل الميزان ولذا قال
المصنف فلا يجوز ان يريد معنى لا يدل عليه لفظه اي دلالة معتبرة
ولان الكناية تجوز معها ارادة المعنى الاصلي فتوقع في الحيرة ولذا قال
المصنف لانها امر باطن لا يطلع عليه السائل : فان قلت فكيف جاز وقوعها
في الكلام . اذا كانت بهذه المثابة من الابهام . قلت لان مقاصد البلغاء
مختلفة بخلاف مقصد المعرف فقصد الايضاح . ولانها في الكلام تحمل
على الموصوف حملا كحمل الاشتقاق فاذا قلت هو كثير الرماد بمعنى كريم
فكانك حكمت بانه قام به الاتصاف بكثرة الرماد لاجل كرمه قياما اتفاقيا
كقيام المشتقات بموصوفاتها . واماني التعاريف فحمل التعريف على
المعرف حمل مواطاة فاذا عرفت الكريم بانه كثير الرماد بطل التعريف طردا
وعكسا لصدق الكريم بلا كثرة رماد وصدق كثرة الرماد بلا كرم : فان
قلت ما الفرق بينها وبين المجاز . ولما اذا امتنعت في التعاريف وجاز . قلت

(١) ظاهر كلام الشهاب
ان جواز التعريف بالمشارك
غير موجود في مقدمة
المستقصى مع انه صرح به
فيها صفحة (١٧) فلم يبق
الا حمل كلام القرافي على
التعميم في القرائن المقالية
والحالية لان الغزالي مثل
بالقرينة اللفظية ويدل لهذا
اقتصار القرافي على السياق
وهو قرينة حالية تامل

لأنها أمر باطن لا يطلع السائل عليه ولا يصل له البيان فيقع الخلل جز ما ولا يجوز أن يريد معنى لا يدل عليه لفظه ولا يعذر بذلك بل لا بد من التصريح * قال الغزالي الخلل يقع في الحدود من ثلاثة أوجه تارة من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من أمر مشترك بينهما أما من جهة الجنس فبأن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في العشق أنه افراط المحبة بل ينبغي أن يقال أنه المحبة المفرطة فالافراط هو الفصل ينبغي أن يؤخراً ويؤخذ المجل بدل الجنس كقولنا الكرسي خشب يجلس عليه أو السيف حديد يقطع بها ﴿ ١١ ﴾ بل يقال آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا يقطع بها كذا قال لآلة

جنس والحديد محل الصورة

لا جنس وأبعد من ذلك أن يؤخذ بدل الجنس ما كان في الماضي وعدم الآن كقولنا في الرماد أنه خشب محترق والولد طفلة مستحيلة أو يؤخذ الجزء بدل الجنس نحو العشرة خمسة وخمسة أو توضع القدرة موضع المقدور نحو العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية بل هو الذي يتركها لأن الفاسق يقوى على الترك أو توضع اللوازم التي ليست ذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود إذا أخذته في حد الشمس أو الأرض أو يوضع النوع مكان الجنس كقولنا الشر ظلم الناس والظلم نوع من الشر . وأما من جهة الفصل فبأن تأخذ اللوازم والعرضيات بدل الذاتيات وأن لا نورد جميع الفصول . قلت كقولنا في حد الحيوان أنه الجسم الحساس ونترك المتحرك

الفرق أن لفظ المجاز بعد نصب القرينة صار دالاً على المعنى المجازي بالمطابقة ولذلك يقال أنه استعمل فيه بوضع ثان وضعه المتكلم ونصب عليه قرينة . والكنائية دلالتها على لازم معناها بالالتزام غير البين كما قدمنا فتفاوتنا لذلك ﴿ قوله قال الغزالي الخلل يقع في الحدود من ثلاثة أوجه الخ ﴾ هذا الكلام مأخوذ من نص كلام ابن سينا في آخر قسم المنطق من كتاب النجاة . وكأن المراد بالخلل ما يشمل الاشتباه فان كثيراً ما ذكر في الأوجه الثلاثة لا يوجب فساد الحد بل إنما يوجب شبهة كجعل الفصل في موضع الجنس ويدل لهذا قوله « فالافراط هو الفصل ينبغي أن يؤخر » وكذا تعريف الرماد بخشب محترق فإن جعل الخشب جنساً للرماد غريب لأن معنى الخشبية قد زال عنه أقول والفرض من هذا كله حفظ الأذهان من الشبهة فإنها قد تضال الفكر عن فهم ما يلحق من أواخر الكلام لتبيين المراد فإن العقل إذا أخذ في مسالك الوهم والاشتباه أضر عليه المنبهات فلا يشعر بها لأنه حينئذ يتطلب الخلاص لنفسه فلا يشعر بما يخلصه . أما نحو الاقتصار على بعض الفصول وأخذ المضاف في تعريف المضاف إليه والعلامة في تعريف المعلول فإنه موجب للفساد . وأكثر ما ذكره يرجع إما إلى استعمال المجاز في الحد أو ما هو أخفى

بالإرادة وهو من جملة الفصول التي ميزت الحيوان عن النبات . قال وأما الأمور المشتركة فذكر ما هو أخفى كقولنا الحادث ما تعلقت به القدرة القديمة أو مساو في الحقاء نحو العلم ما يعلم به أو يعرف الضد بالضد نحو العلم ما ليس بظن ولا جهل حتى يحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد فلا يحصل به بيان لأنه يدور أو يؤخذ المضاف في حد المضاف إليه وما متكافئان في الإضافة نحو الأب من له ابن لستوائهما في الجهل أو يؤخذ المعلول في حد العلامة مع أنه لا يوجد المعلول إلا بها كقولنا الشمس كوكب يطلع نهاراً والنهار زمان تطلع فيه الشمس إلى غروبها

(والمعرفات خمسة الحد العام والحد الخاص والرسم العام والرسم الخاص وتبديل لفظ بلفظ مرادف له هو أشهر منه عند السامع فالاول التعريف بجملته الاجزاء نحو قولنا الانسان هو الحيوان الناطق والثاني التعريف بالفصل وحده وهو الناطق والثالث التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الحيوان الضاحك والرابع بالخاصة وحدها نحو قولنا هو الضاحك والخامس نحو قولنا ما البر فتقول القمح) تقدم أن الحد أصله في اللغة المنع ثم يقصد به في الاصطلاح بيان الحقائق التصورية فاذا قيل لك عرف حقيقة وحدها معناه بينها ولما كنت اذا قيل لك ما حدود دار زيد أو حدودها انما فانك تذكر جميع جهاتها وحدودها الاربعة الى حيث تنتهي من الجهات الاربع فلو اقتصرت على بعضها لم تكن مكتملا المقصود فلذلك سموا ذكر الاجزاء كلها حدا تاما لاشتماله على جميع الاجزاء كاشتغال تحديد الدار على جميع الجهات والاقتصار على بعضها حدا ناقصا فان عدلنا عن جميع الاجزاء الى اللوازم الخارجة عن الحقيقة سموه بالرسم أي وعلامته على (١٢) الحقيقة وان لم يكشف عنها حق الكشف كما اذا قلت دار زيد

قبالة دار الامير فان هذا علامة على دار زيد وان كنا لا نعلم بذلك ما يحيط بدار زيد ولا مقادير تناهيا وان اجتمع الجنس والخاصة فهو تام لاشتماله على القسمين وان اقتصرت على الخاصة وحدها سموه ناقصا كاقصارك على الفصل وحده يسمى حدا ناقصا فهما متشابهان في ذلك : واختلفت عبارة أهل هذا الشأن في الرسم التام ف قيل الجنس والخاصة وعلى هذا الاصطلاح لا يكون للفصل والخاصة اسم مع انه معرف جامع مانع محصل المقصود أكثر من الجنس لذكر المميز وهو الفصل والخاصة وقيل الرسم التام ما اجتمع فيه الداخل والخارج كيف كان وعلى هذا يصدق الرسم التام عليهما : والاول

او ما لا يعرف الا بعد معرفة المحدود فتنبهها تجدها قوله والمعرفات خمسة الخ عبر اولا في طالعمة الفصل بالحد وعدل هنا الى المعرفات لثلا يوم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره فاما صنيعة اولا فقد جاء على مصطلح الاصوليين الذين لا يفرقون بين الحد والرسم والكل عندهم حد . واما صنيعة هنا فعلى مصطلح المناطقة لانه اراد التقسيم الى حد ورسم وذلك من خصائص المنطق . اما اهل الاصول فسموا الجميع حدا نظرا الى حصول الجمع والمع في الجميع ولا طائل عندهم تحت هذا التقسيم على ان اسم الحد مأخوذ من المنع كما في الاساس والرسم فيه منع . واما المناطقة فلان بحثهم عن الحقائق والمعرف في الحقيقة هو الفصل ثم الخاصة لانها اثر للفصل فسموا التعريف بها رسما والرسم الاثر وجعلوا ما يصحب احدهما سببا للتمام والنقصان . ثم ان عد المعرفات خمسة مبني على جعل التعريف اللفظي منها وفيه خلاف والمحققون على انه من قبيل التصديق قوله والثالث التعريف بالجنس والخاصة الخ اي الجنس القريب كما يشير اليه المثال لان التعريف بالخاصة والجنس البعيد رسم ناقص وقوله والرابع

عليه الاكثرون وأما الخامس فاشتراط فيه المرادفة احترازا من الرسم الناقص والحد الناقص فانه تبديل لفظ بلفظ وكل له معنى يخصه فليس من هذا القبيل . وقولي هو أشهر منه عند السامع لان الشهرة قد تنعكس فيقول الشامى للمصري ما القول فيقول له الباقي لانها اللفظ الذي يعرفه الشامى . ويقول المصري للشامى ما الباقي فيقول له القول لانه اللفظ المشهور عند المصري . أما لو كان مساويا في الجهالة أو أخفى لم يصح البيان به فلذلك

اشتراطات الشهادة وقيد المراد مما استترأ عن الحدود والرسوم فان مسمى كل انما لها شير المجدود فلا
ترادف بخلاف هذا القسم (فوائده) الفائدة الاولى * ان المراد بالضحك والكاتب ونحو ذلك من خصائص
الانسان الضاحك بالقوة دون الفعل فان الضحك بالقوة هو الوجود في جميع افراد الانسان فيكون جامعاً مانعاً
أما الضحك بالفعل فقد يعزى عنه كثير من افراد الانسان ويكون مبعساف لا يكون الحد جامعاً بل المراد بالقوة
التي هي القابلية دون الفعل

الذي هو الوجود والوقوع
وقس عليها غيره (الفائدة
الثانية) باي ضابط يعرف
الجزء الداخل من اللازم
الخارج حتى يمتاز الحد عن
الرسم * وهذا مقام قد أشكل
على جمع كثير من الفضلاء
فهم من يقول الناطق
والضاحك بيان لانهما
صفتان للانسان فلم قلتم
أحدهما فصل والآخر خاصة.
ومنهم من يقول نحن نعلم
بالعقل الماهية المركبة
وأجزائها وما عدا ذلك فهو
خارج عنها وهذا معلوم
بالعقل ضرورة. وليس الامر
كما قال الفريقان بل الحق
ان هذه الامور لا تعلم
بالعقل فان العقل انما يجد
في العالم جواهر واعراضاً
وصفات وموصوفات
وقابات ومقولات وكلها
بالقياس الى الاجسام خارجة
عنها. وباعتبار مجموعها أغنى
الصفات والموصوفات تكون
داخلة فيها وليس في العقل

بالخاصة وحدها اي ومع الجنس البعيد كما يعلم من المنطق * قوله ان المراد
بالضاحك الخ * والمراد بالضحك التكسر الناشيء عن التعجب فلا يسمى
تكسر الحيوان ضحكاً. واما اطلاق الضحك عليه في قول الفرزدق
يخاطب ذئباً

فقلت له لما تكسر ضاحكاً * وقائم سيفي من يدي بمكان
فمجاز لتزيله منزلة العاقل عند مخاطبته * قوله وهذا مقام قد
أشكل على جمع من الفضلاء الخ * قد زاد المصنف هذا المبحث اشكالاً
فاما القول بان الناطق والضاحك بيان فهو فاسد لان اهل المنطق مجمعون
على ان التعريف بالناطق حد وبالضاحك رسم وجعلوا الاول فصلاً والثاني
خاصة وكونه مجرد اصطلاح لا يصح في العلوم العقلية وكذا القول
بان الفرق بينهما ضروري لانه لو كان كذلك لما احتاج العقلاء الى تدوين
علم المنطق لعصمة الازهان ولعل صاحب هذا القول قد كان له عقل سديد.
ولسان مكبل في حديد. فانه ادرك الفرق بينهما ولم يستطع الافصاح عنه فجعل
سبق فهمه لذلك من قبيل الضرورة واما ما ذهب اليه المصنف فانه لا يخرج
عن دعوى ان الفرق بينهما مجرد اصطلاح اما من الواضع وذلك في المواهي
الحقيقية التي لها افراد خارجية بان يضع لفظاً لوصفين ابتداء ويترك غير

ألا هذان القسمان فلا يوجد داخل وخارج البتة واما يتعين الداخل من الخارج بأحد طريقين أحدهما أن
يعلم عن واضع اللفظ انه وضع لمرين فيعلم ان كل واحد منهما داخل في المسمى وان ما عداها خارج عنه كما فهم
عن العرب انهم وضعوا الانسان للحيوان الناطق فقط. فلذلك كان الناطق داخلاً والضاحك خارجاً.
فلفهم عنهم انهم وضعوا اللفظ للحيوان والضاحك دون الناطق كان الناطق خارجاً خاصة
والضاحك داخلاً فصلاً أو وضعوا الثلاثة كان كل واحد منهما داخلاً وعلى هذا القانون. الطريق الثاني
ان يخرج العقل بفرض حقيقة مركبة من شيئين فيكون ما عداها خارجاً عنها اما اذا لم يوجد فرض

ذينك من الصفات كما وضع الانسان للحيوانية والناطقة ولو فهم عن
 الواضع انه وضع للحيوانية والضاكية لكان الضاحك داخلا والناطق
 خارجا . واما من الفارض والمعتبر وذلك في المواهي الاعتبارية كالحقائق
 الاصطلاحية فيكون الداخل ما اعتبره المعتبر داخلا والخارج ما لم يعتبره
 فالمعتبر هنا كالواضع هناك وذلك باطل . لانه بعد كونه تفرقا بالاصطلاح
 وهو ينافي جعله من المنطق الموضوع للعقليات لا للوضعيات يرد عليه
 ان وضع الواضع اللفظ للماهية ناشيء عن تمييزها في الخارج عما سواها
 ولا شك انها انما امتازت بفصلها . فالواضع نفسه مطالب بمعرفة الفصل
 الذي لاجله خص الماهية بلفظ ولم يجعلها مشمولة للفظ ماهية اخري
 تشاركها في جنسها على ان دعوى علمنا بوضع الواضع اللفظ للماهية باعتبار
 بعض صفاتها دون بعض يحتاج الى وحي ينبي عنه . ويرد على طريقه
 الثاني الخاص بالمواهي الاصطلاحية كما اشرنا اليه اولا كالسكنجيين
 انه لا حاجة اليه حينئذ لان تعاريفها كلها رسوم على التحقيق عند السيد
 الشريف . فاذا لم يفرق بين الداخل والخارج والذاتي والعرضي وتحقيقه
 متوقف على معرفة المراد من الدخول والخروج هنا وذلك انهم يريدون
 من الداخل ما كان مقوما للماهية ومميزا لها عما عداها في الاذهان حتى
 تعرف ماهي من بين سائر المواهي المشاركة لها وذلك هو الجنس
 والفصل لان الجنس هو مميز الماهية عما عداها من المواهي المغايرة لها
 تمام المغايرة حتى لا يشتبه بعض ببعض كالحيوانية فانها تميز جنسها عن
 النبات والمعدن . والفرض من ذكره في التعريف تشخص ما هو محل
 للصفات والاعراض من الماهية . والفصل هو المميز للماهية عما يشابهها
 لمشاركته اياها في جنسها كالنطق مثلا المميز للانسان عما يشاركه في
 الحيوانية ويشبهه فيها اتم مشابهة وهو شيء معلوم ملازم للماهية في

عقلي ولا وضع لغوي استند
 باب معرفة الداخل والخارج .
 فتأمل ذلك فاكثر الناس
 ينكرة ويقول نحن نعلم
 أجزاء الحقيقة والمركبات
 وأجزاءها في بعض المواضع
 بالضرورة فرض وضع أمر
 لا وقد دخل الفلظ عليه
 من جهة أن تلك المركبات
 انما حصلت في ذهنه على
 تلك الصورة من جهة
 مسميات الالفاظ وتقرر في
 ذهنه من كل لفظ مسمى فيه
 أجزاء داخلية وما عداها
 خارج عنها . ولما استكشف
 ذلك اعتقد انه بالعقل وانما

جاءه من جهة الوضع فاذا قيل له: ما مسمى السكنجين يقول له جزآن الحل والسكر وأما تقعه للصفراء أو غير ذلك فأمور خارجة وذلك انما جاءه من جهة وضع لفظ السكنجين لهذين الجزئين على الصفة المخصوصة فلو فرضناه موضوعا لاربعين عقارا كان كل واحد منها داخلا في المسمى. أو وضع للسكر وحده لم يكن الحل داخلا فهذا تحرير الداخلة والخارج (الفائدة الثالثة) ان الناطق معناه عندهم المحصل للعلوم بقوة الفكر فهو يرجع الى قبول تحصيل العلوم بالفكر وهذه القابلية مثل قابلية الضحك في انها قابلية ولا يميز الا الوضع كما تقدم وليس مرادهم بالناطق النطق اللساني لان الاخرس والساكت عندهم انسان. وعلى هذا يبطل الحد بالجن والملائكة لانهم اجسام حية لها قوة تحصيل العلم بالفكر فيكون الحد غير مانع. وبعضهم تخيل هذا السؤال فقال: الحيوان المائت والنقض يرد كما هو لان الفريقين ١٥ عيوان كالانسان (الفائدة الرابعة) يشترط في هذه الخاصة الخارجية اذا اقتصر عليها في التعريف أن تكون

جميع الازهان فيكان مقوما لها وداخلا فيها اذ لا تستحضرها الازهان الا به بخلاف الضحك فانه خارج عنها فان الذهن يتعقل ماهية الانسان ولا يخطر فيه معنى الضحك ومثله في ذلك بدو البشرية هذا اذا كان المراد من النطق والضحك ما هو المشهور منهما وهو ما سنؤيده فان اريد بهما التفكير بالقوة والتعجب كما يقول المصنف وبعض المتأخرين فالفرق بينهما حينئذ واضح لان الضحك ناشئ عن النطق. وايا ما كان فالفرق بين الفصل والخاصة بالسبق الى الازهان وذلك السابق هو جعل الفصل مقوما وبكونه للماهية حتى تتنازع غيرها عند جميع المخاطبين في كل حال. واعلم ان الفصل والخاصة كليهما من لوازم المواهي ولكن امتياز الفصل بالسبق اذ الماهية في الحقيقة هي مجموع الجنس والهيئة والطبيعة والشكل المخصوص ولكن لما عسر التعبير عنها بعبارة جامعة اخذوا اقرب اللوازم للماهية واشدها اختصاصا بها فجعلوها تعريفا. كما قالوا الحوت هو حيوان سابح. هذا تمام تحقيق هاتئ المسألة التي زلت فيها اقدام. وضلت فيها افهام. وبه تصير على طرف التمام قولنا ان الناطق عندهم معناه المحصل للعلوم بقوة الفكر الخ هكذا يقول كثير من الناس وفيه فساد من وجوه: اولها

لازمة مساوية للمحدود فانها ان كانت أعم كان الحد غير مانع أو أخص كان غير جامع وان تكون معلومة للسامع لان التعريف بالجهول لا يصح (الفائدة الخامسة) يجوز ان تكون هذه الخاصة مفردة كقوة الضحك ومركبة كقولنا في الصقالي انه الضاحك الايض. فبالضاحك امتاز عن جميع الحيوانات البهيمية وبالايض امتاز عن السودان (الفائدة السادسة) قال الامام فخر الدين القول بالتعريف محال لانه اما أن يعرف بنفس الشيء وهو محال لوجوب تقديم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف فيلزم تقديم الشيء على نفسه. أو بالداخل وهو محال: لانه ان عرف جميع الاجزاء فقد عرف نفسه وهو محال لما تقدم. أو ما عداه فيؤول الحال

الى التعريف بالخارج وسبطله بأن ذلك الخارج لا يوجب التعريف حتى يعلم انه مساو ليس في غيره. وكونه ليس في غيره متوقف على معرفته هو فيلزم الدور. ولان كونه ليس في غيره يتوقف على تصور جميع الاغيار على سبيل التفصيل وذلك محال لاستحالة تصور ما لا يتناهى على التفصيل ولهذا التمكنة قال: انه لا شيء مبنى التصورات بمكتسب. والجواب عنه انه قد تقدم ان الحد هو شرح ما دل عليه اللفظ فعلى هذا التفسير المعروف نسبة

اللفظ للمسمى وهو أمر خارج عنه سواء وقع التعريف بالاجزاء أو بالخواص أو يقع التعريف بهيئة صورية كما تقدم التمثيل بالحر . وكذلك تقول : الملك جسم لطيف شفاف مخلوق من نور معصوم عن الرذائل مطبوع على الطهارة والطاعة . فيحصل في ذهن السامع هيئة صورية هي المعرفة ولا أجده الحدود والرسوم وتبديل اللفظ يفيد غير هذين القسمين وكلاهما تعريف بالخارج فلنقتصر بالبحث عليهما والجواب عنه فنقول : ان الوصف الخارجي قد نعلم انه من خصائص حقيقة بعينها دون غيرها بالضرورة من غير ما ذكره ﴿ ١٦ ﴾ من استقراء ما لا يتناهى . كما

نعلم ان الزوج والفرد من خصائص العدد لا يوجدان في غير البتة . وكذلك الكشف من خصائص العلم لا يوجد في غيره بالضرورة . ومن خصائص الحياة تصحيح محلها لانواع الادراك وان ذلك لا يوجد في غيرها . ومن خصائص الارادة ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير احتياج الى مرجح آخر ولا يوجد ذلك في غيرها . وهو كثير فمثل هذا يقع التعريف بان يكون معلوما وما وضع لفظ المحدود له غير معلوم فلا دور ولا استقراء غير متناه . فاندفع السؤال وامكن اكتساب التصورات

(الفصل الثاني في تفسير اصول الفقه فاصل الشيء ما منه الشيء لغة ورجحانه او دليله اصطلاحا فن الاول اصل السبيل البيرة . ومن الثاني الاصل راء الذمة والاصل عدم المجاز . والاصل بقاء ما كان على ما

ان وضع اللفظة ينافيها : ثانيها ان الذي تميز به الانسان عن غيره من الحيوان بالمشاهدة هو النطق اللساني اما التفكير فهو امر خفي لا ينبغي التعريف به على انه يوجد في الحيوان فقد قال الغزالي : ان الاستدلال بالاثار على المؤثر موجود حتي في الحيوان فلذلك يسير اذا سمع صوت سائقه وليس وجوده في بعض افراد الحيوان باضعف منه في بله الناس : ثالثها ان مقابلتهم ذلك في تعريف الفرس بالصاهل تنافي ما ذكره والذي دعاهم الى هذا التكلف هو دفع خروج الاخرس والساكت . ودفعه سهل لشذوذ الاخرس . وكون الساكت ناطقا متى اراد فالاولى ان الناطق هو المبر عن جميع ما يريد ﴿ قوله والجواب عنه الخ ﴾ تحقيق الجواب وتلخيصه انه معرف بنفسه صدق او ان كان غيره مفهوما . وهو يرجع الى تفسير مدلول مجهول بمدلولات معلومة . ولا بدع فيه . ومنشأ شبهة الارام الذهول عن معني النفسية والغيرية عند علماء المنطق وهي شبهة لا تروج على مثله لولا الذهول

﴿ الفصل الثاني في تعريف اصول الفقه ﴾

﴿ قوله فاصل الشيء ما منه الشيء . الخ ﴾ عدل عن قول الماحصول : « اصل الشيء ما يحتاج اليه » لما اورد عليه تاج الدين في الحاصل من لزوم كون الامصاب والشروط اصولا ومن ان الاصل لا يطلق على ذلك

كان . ومن الثالث اصول الفقه اي ادائه (ورد على التفسير اللغوي ان لفظه من لفظ مشترك وكذلك لفظ ما ايضا والمشارك لا يقع في الحدود لاجماله وايضا فان معاني من كلها لا تصح ههنا لان النخلة ليست بعض النواة اذ النخلة اضعافها ولا ابتداء الغاية ولا انتهاءها لان من شان المعنى ان يتكرر قبل الغاية والنخلة لم تتكرر ويلزم ان كل ما فيه ابتداء غايته ان يكون اصلا . فقولنا سرت من النيل الى مكته ان يكون النيل اصل السير لغة وليس كذلك . ولا بيان الجبس فان النخلة ليست اعم من النواة حتى تتبين بالنواة . فهذه ثلاث مسائل . والجواب انه قد تقدم

لغة ثم اختار تاج الدين ما تابعه عليه المصنف هنا كما في شرحه على
المحصول . وتفسير الاصول بما اختاره لا يشمل بعض مقدماته كتعريفه بناء
على ان مبادئ العلم من اجزائه كما قرر صاحب التهذيب وان كان ظاهر
كلامهم في التفرقة بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب يوم ان مقدمة
العلم التي منها مبادئ خارجة عن العلم حتي توقف الشروع فيها عليهما
فالتعريف للعلم ونحوه لا ينشأ عنه فقه فلا يشمل التعريف الامام الا ان
يراد ما منه الشيء ناشئ ولو في الجملة . وقد عرف المصنف الاصول بالمعنى
الاضافي اي باعتبار كونه مركبا اضافيا ففسر الاصل والفقه ليحصل
من ذلك معرفة هذا العلم . وهذا احدي طريقتين هم في تعريف هذا العلم .
وفضلها ان فيها اشارة الى وجه التسمية والى الثمرة . ومنهم من عرفه
بالمعنى اللقبى اي باعتبار صيرورة هذا المركب لقبا لعلم مخصوص مع قطع
النظر عن معنى الاضافة فقال « دلائل الفقه الاجمالية » اي الاداة التي يستدل
بها على اثبات فقه بطريق الاجمال لا بطريق التفصيل اي التي تفيد قضايا
عامة تنشأ عنها فروع غير معينة ولا منحصرة . نحو قولنا الامر للوجوب .
ومنهم من جمع بين الامرين كابن الحاجب ﴿ قوله وبمن ابتداء الغاية ﴾
مجازا الخ ﴿ الاولى ان تجعل تبعيضية مجازا بادعاء ان الفقه بعض
من الاصول لتعريبه عنه ﴾ قوله فان النخلة بعضها
من النواة الخ ﴿ اي بعضها المبهمة اذ لا بد ان يكون فيها
جزء من النواة . وبه يتبين انه اراد من مجاز التبعيض المجاز في اطلاق اسم
النخلة على بعضها من قبيل المرسل . واولى من هذا ان نجيب على طريقة
الجواب الاول بدعوى المجاز في كناية من استعارة تبعية بتشبيه الناشئ عن
الشيء بمضه وجرى ذلك في الحرف وهو من المستعملة مجازا في معنى عن

ان الاشتراك والمجاز يصح
دخولهما في الحدود اذا كان
السياق مرشدا للمراد والمراد
بما ههنا الموصولية . وبمن
ابتداء الغاية مجازا وهو شبهه
بما من حيث النشأة من
النواة وابتدائها كما يبدأ
السير او نقول المراد مجاز
التبعيض لا حقيقة * فان
النخلة بعضها من النواة لا
كلها فجعلناها كلها جزءا من
النواة توسعا من باب اطلاق
لفظ الكل على الجزء وكذلك
قولنا اصل الانسان نطفة
واصل السبلية . ولهذه
الاسئلة : احتار سيف الدين
قوله اصل الشيء ما يستند
وجوده اليه من غير تأثير
اخر ازا من استناد الممكن
للسانع المؤثر . فذكرت في
هذا الكتاب في الاصل ثلاثة
معان واحد لغوي واثنان
اصطلاحيان وبقي واحد
لم اذكره ههنا وذكرته في
شرح المحصول . وهو ما
يقاس عليه . فان من جملة ما
يسمى اصلا في الاصطلاح
الاصل الذي يقاس عليه
كالنخلة يقاس عليها الارز
في تحريم الربا فيصير للاصل

﴿ قوله والفق هو الفهم الخ ﴾ لعل اصل العبارة والفق هو الفهم وكذلك العلم والشعر والطب لغة. لان المقصود التنبيه على انها مترادفة في اصل الوضع ثم نقل العرف بعضها الى معان مخصوصة كما يعرب عن ذلك نقل المصنف في شرح المحصول عبارة المازري هكذا « الفقه والفهم والطب والشعر والعلم خمس عبارات بمعنى واحد الا انه اشتهر بعضها في بعض انواع الفهم » وليس المقصود تعريف الفقه في اللغة بانه الشعر والطب. ولان شرط التعريف اللفظي ان يكون المعرف (بالكسر) اشهر في المعنى من المعرف (بالفتح)

ترجمة المازري

هو الامام محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري ا بفتح الزاي عند الاكثر نسبة الى مازرة بلدة من جزيرة صقلية كما في ازهار الرياض (المالكي توفي في المهدية سنة ٥٣٦ ست وثلاثين وخمسمائة وعمره ثلاث وثمانون سنة ودفن بشعر المنستير. شرح البرهان في اصول الفقه لامام الحرمين شرحا متوسطا في الطول يذكر فيه نص المتن. ثم املى عليه بعد ذلك امالي مطولة مملوءة بتحقيقا وعلماء. وكان شديد المناقشة لامام الحرمين. قال السبكي في طبقاته لان امام الحرمين والغزالي ربما خالفا الاشعري في مسائل من الكلام والمغاربة يستعظمون مخالفتهم الاشعري في تغير ولاقطير وكذلك هما يضعفان مذهب مالك خصوصا في المصالح المرسله. والمازري شديد الميل الى مذهبه كثير المناضلة عنه اه اخذ المازري عن عبد الحميد الصائغ واللاخمي بعد ان انتقل عن القيروان الى سوسة عند خراب القيروان وبلغ مرتبه الاجتهاد ﴿ قوله وتقول العرب رجل طب الخ ﴾ هو بفتح الطاء اي ماهر حاذق كما في القاموس (١) والطب الحذق في المثل « من حب طب » اي تفتن لاحوال من يجبه. ثم اطلق

اربعة معان * (والفق هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة وانما اختصت بعض هذه الالفاظ ببعض العلوم بسبب العرف) كذلك نقله المازري في شرح البرهان * فتقول العرب « رجل طب » اذا كان عالما وقال الشاعر.

فان تسالوني بالنساء فاني
خير بادواء النساء طبيب
اي عارف وشعر بكذا
اذا فهمه ومنه قوله تعالى
« وهم لا يشعرون » اي لا
يفهمون ثم بعد ذلك اختص
الطب بمعرفة مزاج الانسان.
والشعر بمعرفة الاوزان
والفقه بمعرفة الاحكام.

(١) ومنه قول عنتره : ان تقذ في دوفي القناع فاني * طب باخذ الفارس المستلثم اه مصحح

* وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي: الفقه في اللغة « ادراك الاشياء الحقيقية » فلذلك تقول فقمت كلامك ولا تقول فقمت السماء والارض . وعلى هذا النقل لا يكون لفظ الفقه مرادفا لهذه الالفاظ . وعلى نقل المازري يكون مرادفا والثاني هو الذي يظهر لي ولذلك خصص الفقهاء اسم الفقه بالعلوم النظرية واخرجت شعائر الاسلام من لفظ الفقه وحده (والفقه في الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية العملية بالاستدلال) فقولنا بالاحكام احتراز من الذوات كالاكسام والصفات نحو الاعراض والمعاني كلها . وقولي الشرعية احتراز عن العقلية والحسية كاحكام الحساب نحو ثلاثا في ثلاثة وتسعة وغير الحساب كالهندسة والموسيقى وغيرها . وقولي العملية احتراز عن الاحكام الشرعية العلمية كالاحكام في اصول الفقه واصول الدين فانها شرعية لان الله تعالى اوجب علينا تعلم اصول الفقه وتعلم ما يجب لله تعالى وما يستحيل عليه وما يجوز وغير ذلك من اصول الدين . وقولي بالاستدلال احتراز عن المقلد وعن شعائر الاسلام

على علم الامزجة لاحتياجه الى فرط نباهة أما قول الشاعر « فان تسالوني البيت » فالطب فيه بمعنى علم الامزجة مجاز في معرفة اخلاق النساء التي سماها الادواء جمع داء مجازا ايضا . وهذا الشعر لعلمة الفحل الجاهلي من قصيدة خاطب بها الحرث بن ابي شمر الفسائي ملك عرب الشام يستشف لقومه بني تميم اذ وقعوا في اسرلا وطالعهما

طجائبك قلب في الحسان طروب . وبعد هذا البيت المذكور في الشرح قوله اذا شاب راس المرء او قل ماله * فليس له في ودهن تصيب يردن ثراء المال حيث وجدته * وشرح الشباب عندهن عجب قوله وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي الفقه ادراك الاشياء الحقيقية الخ . هذا هو الذي يشهد له الاستعمال . قال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم . وفي الحديث من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين .

ترجمت ابي اسحق الشيرازي

هو الامام ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي « بكسر الفاء » الشيرازي الشافعي ولد بفيروزباد سنة ٣٩٣ ثلاث وتسعين وثلاثمائة ثم دخل شيراز ثم بغداد سنة ٤١٥ وقرأ على القاضي ابي الطيب الطبري و الزجاجي وتوفي سنة ٤٧٦ ست وسبعين واربعمائة كان يضرب به المثل في الفصاحة والنباهة . وقال فيه من مدحه : ترا من الذكاء نحيف جسم * عليه من توقد دليلا اذا كان الفتى ضخم المعالي * فليس يضره الجسم النحيل وله رحلت في غالب بلاد فارس والى الحج . ولاهل بلاد العجم فيه اعتقاد بالغ . ووجهه المتقدي الخليفة في سفارة الى ملكشاه بنيسابور لاصلاح ذات بينهما وخطب للخليفة بنت ملكشاه الساجوقي وتناظر مع امام الحرمين في نيسابور في مسألة اجبار البكر وله شعر حسن . منه :

معلوم بالضرورة من غير استدلال . فالعلم بها لا يسمى فقها اصطلاحاً لحصوله للعوام والنساء والبله . ويرد عليها أسئلة : أحدها ان أكثر الفقهاء ظن . لا علم فانها مستبطن من الاقيسة واخبار الأحاد والعمومات فيخرج أكثر الفقهاء من حد الفقه . وثانيها ان العملية ان اريد بها عمل الجوارح فقط خرج عنها الاحكام المتعلقة بالقلب . مما هو فقه في الاصطلاح كوجوب النيات والاخلاص وتحريم الربا وغير ذلك . وان اريد بها العملية كيف كانت دخلت اعمال القلوب . فيندرج علم الاصول . وثالثها ان الحاصل للمقلد ان لم يكن علماً فقد خرج بقولنا اول الحد «العلم بالاحكام» وان كان علماً فهو بالاستدلال لان الفتاوي ليست بديهية غنية عن النظر فتكون استدلالية فلا يخرج بقيد الاستدلال . ورابعها ان لام التعريف في الاحكام ان اريد بها الاستغراق لزم ان لا يكون فقيهاً حتى يعلم جميع الاحكام . او للمهد فلا معهود بينها . ولانه لو خرج مجتهد وظهرت له تصانيف

اذا تخلفت عن صديق * ولم يعاتبك في التخلف

فلا تعد بعدها اليه * فانما ودلا تكلف

ومن احسن شعرا قوله يرثي غريقاً من اصحابه .

غريق كأن الموت رق لفقدك * فلان له في صورة الماء جانبه

ابي الله ان انساك دهري لانك * توفاك في الماء الذي انا شاربه

ألف المذهب في الفقه واللمع في الاصول وغيرهما رحمه الله . قوله ويرد

عليه اسئلة الخ * اي على التعريف مع ما ذكره في شرحه من محترقات

القيود . فالسؤال الاول على جمعه . والثاني على الجمع والمنع باعتبار التردد .

والثالث على ابطال خروج المقلد من قيد الاستدلال . والرابع على جمعه .

قوله فيندرج علم الاصول الخ * اي الاصول العليا وهي اصول

الدين الاعتقادية . قوله ورابعها الخ * حاصله ان اللام لاتصلح للاستغراق

فان اريد منها العهد فليس لنا احكام معهودة يطابق عليها فقه وعلى العالم بها

فقيه . لان الاحكام في المسألة الواحدة تكون مختلفة كثيراً بحسب ما

تقتضيه ادلة المجتهدين فلو كان ثمة احكام مشخصة لما ص اطلاق اسم

الفقيه على مجتهدين اثبت كل واحد منهما احكاماً لمسائل ذهل عنها الآخر .

كما نجد في المذاهب كثيراً عدم التعرض لاحكام بعض النوازل ونجد

احكامها في مذهب آخر . فان قلتم المعهود هو المقدار المحصور في فقه

المذاهب المتعارفة سواء اتفقت ام اختلفت لانها محفوظة معينة عند حفاظ

مذاهبهم فيمكن عهدها . قلنا ذلك غير صحيح لانه لو ظهر مجتهد جديد

واثبت احكاماً تخالف من تقدمه لاطلاق عليه فقيه وليس ما قاله من المقدار

وانواع سمي مذهبي فقهاً واتبعه فقهاء وليس ذلك من المعهود . والجواب عن الاول ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع وكل ما ثبت بالاجماع فهو معلوم . فكل حكم شرعي معلوم . وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع لان الاحكام على قسمين منها ما هو متفق عليه فهو ثابت بالاجماع ومنها ما هو مختلف فيه فقد انعقد الاجماع على ان كل مجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله في حقها وحق من قلده اذا حصل له سببه فقد صارت الاحكام في مواقع الخلاف

ثابتة بالاجماع عند الطوائف من حكامهم في ٢١ من شرعي ثابت بالاجماع وقوانين حكام الله في جميع حيز من قول

من قول فقد وجب عليه العمل به بمقتضى ظنه لان الاجتهاد قد يقع في المباح فلا يجب العمل به وكذلك في المحرم والمكروه والمندوب . واذا قلنا فهو حكم الله في حقه اندرج الجميع . وقولنا اذا حصل له سببه احتراز من اجتهاده في الزكاة ولا مال له او الجنابات ولا جنابة عليه ولا منه او في الحيز او العدة وائس هو امرأة حتى يثبت ذلك في حقه لكنه في الجميع بحيث لو فرض حصول سبب ذلك في حقه كان حكم الله ذلك عليه وفي حقه . واما ان كل ما هو ثابت بالاجماع فهو معلوم فناء على ان الاجماع معصوم على ما تقرر في موضعه . ولان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعتين وكل مانت بمقدمتين قطعتين فهو معلوم . فكل حكم شرعي معلوم وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعتين . لانا نقرض الكلام في حكم ونقرر فيه تقرير انجزم باطراده في جميع الاحكام . فنقول وجوب التدليك في الطهارة مظنون لمالك قطعاً عملاً بالوجدان . وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله

المعهود . قوله فكل حكم شرعي ثابت بالاجماع الخ اصل هذا السؤال للقاضي ابي بكر الباقلاني واصل الجواب عنه لامام الحرمين في البرهان قال « ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه اتباع ظنه للدليل القائم على وجوب اتباع الظن وهو الاجماع فالحكم مقطوع به والظن في طريقه . » واختلفت عبارات المتأخرين في تقرير جواب امام الحرمين : وحاصلها يرجع الى ما هنا . وهو كلام غير تام منشؤه اشتباه الحكم المستنبط في آحاد المسائل بالحكم العام الذي هو وجوب اتباع المجتهد لما اداد اليه اجتهاده وذلك هو المعلوم المقطوع به اما كون حكم الله الثابت في آحاد المسائل الذي هو مختلف باختلافها واحدا في كل واحد منها وهو ما ظهر للمجتهد فلا حزم له به لانه لا يتجاوز الظن بالاصابة ويجوز الخطأ على نفسه ولذلك قد راعى مذهب المخالف في درء الحدود وتقرير فاسد العقود . واما القطع بمصادقة مراد الله تعالى فهو مذهب المصوبة . ولا شك ان المعبر عنه بالفقه هو ادلة آحاد المسائل لا الدليل العام الدال على وجوب اتباع المجتهد لما اداد اليه اجتهاده لثبوتها للقلد ايضا كما صرح به في جواب السؤال الثالث والدليل العام القائم للمجتهد وان كان يقينيا الا انه لا يفيد غلما بثبوت الاحكام بل بوجوب العمل بها ولا شك ان ظاهر تعليق العلم بالاحكام هو كونها معلومة بطريق يفيد غلما بثبوتها وبهذا تفسد المقدمة الاولى . وهي قوله « ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع » بل ان كل حكم شرعي واجب اتباعه على من ثبت عندنا لانه ثابت اصابعه وكذا قوله في المقدمة الثانية من الدليل المذكور بعد وهو « كل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعاً » . اذا تقرر هذا فلا بد من تاويل العلم في التعريف بما يشمل الظن القوي ولذا عدل عن هذا التعريف امام الحرمين في الورقات فقال « الفقه معرفة الاحكام الشرعية » لان المعرفة تشمل

قطعاً عملاً بالاجماع فوجوب التدليك حكم الله قطعاً وهذا التقرير بطردي في جميع صور الخلاف فتكون

كلها ثابتة بمقدمتين قطعتين. واما قولنا ان كل ما ثبت بمقدمتين قطعتين فهو معلوم فلان النتيجة تابعة للمقدمتين. فثبت بهذين الطريقين ان كل حكم شرعي معلوم * وعن الثاني انا نلتزم صحة هذا السؤال ونقول الحق ما ذكره سيف الدين الآمدى وهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية لا نقول العملية فان الشرعية تشمل جميع ما يتعلق به الفقه كان في الجوارح او القلب * وعن الثالث ان بعض المقلدين المطلع على اعتقاد الاجماع في وجوب اتباع المقلد للمفتي هو المقصود ههنا بالخروج. والعلم حاصل له بمقدمتين قطعتين احداها هذا افتائي به المفتي عملا بالسمع وكل ما افتائي به المفتي فهو حكم الله عملا بالاجماع. فهذا حكم الله. وهذا الاستدلال بطرده في جميع موارد التقليد فيكون العلم حاصل له غير ان هذا الدليل عام في جميع صور التقليد. وادلة الفقه خاصة بانواعه فدليل الزكاة غير دليل الصيام فلا فرق بينهما الا باختصاص الادلة

الظن * قوله وعن الثاني انا نلتزم صحة السؤال الخ * التزام لما لا يلزم فان تعريف سيف الدين وان كان اظهر الا ان تعريف الامام في المحصول المذكور هنا غير فاسد اذ لا نسلم ان الاعتقاد من الاعمال القلبية حتي يلزم دخول علم الاصول (اي اصول الدين) بناء على الشق الثاني من التريد المبني على ان الاعتقاد من الاعمال القلبية وهو وهم . اذ الاعتقاد هو الاداء المطابق او المخالف له والنية انشاء لا توصف بمطابقة الواقع ولا بعدمها بل هي ربط القلب وعزمه على عمل ما . فهي من مقولمة الفعل والتاثير . والاعتقاد من مقولمة الكيف . او من مقولمة الانفعال اي التاثر على الخلاف بين الحكماء في حقيقة العلم . ومثل النية النظر في الادلة المحصلة للاعتقاد فانه فعل نفساني لا نهحر كة النفس في المعقولات فلا فساد في التعريف

ترجمة الآمدى

وسيف الدين الآمدى: هو علي ابن ابي علي الآمدى (بالمد وكسر الميم وبالبدال المهملة منسوب الى آمد مدينة كبيرة في ديار بكر مجاورة لبلاد الروم (اي الارمن) ولد سنة ٥٥١ هـ وتوفي في دمشق سنة ٦٣١ وكان حنبلي المذهب ثم صار شافعيًا وسكن بغداد ثم الشام ثم مصر وفيها اتهموه بفساد الاعتقاد ومذهب الفلاسفة. فخرج عن مصر الى الشام. وله تأليف مهمة في اصول الدين واصول الفقه والمنطق والحكمة والخلاف. منها الاحكام في الاصول. ومنتهى الوصول في الاصول. ومنها ابيكار الافكار. في الحكمة ومختصر الخلاف رحمه الله * قوله وعن الثالث الخ * ملخص هذا الجواب ان دليل المقاد عام في جميع موارد الاحكام وواحد لا يختلف. بخلاف

دليل المجتهد فانه خاص بالمسألة المستدل عليها ولغيرها دليل آخر فدليل وجوب التكبير في الصلاة غير دليل مقدار النصاب في الزكاة . وبهذا خرج المقلد الذي له دليل عام على وجوب متابعة امامه . وكأن المصنف خالف في الجواب طريقة السائل لانه يسأل عن لغوية قيد الاستدلال بان علم المقلد بالاحكام اما ان لا يكون من العلم فلم يدخل في الجنس واما ان يكون منه . فقيد الاستدلال لا يفيد لان المقلد له دليل عام على ثبوت الاحكام عندا وقد تكون له ادلة خاصة وذاك بالنسبة للمقلد المطلع على نصوص امامه وعلى مداركه كالمفتي وهو معنى قول السائل لان الفتاوي ليست بديهية فاذا لا يخرجه قيد الاستدلال . وقد استشعر المصنف ذلك فرأى الاحسن ان يزداد في الحد وكنان المناسب في الجواب ان يقول ان المقلد له ثلاثة احوال عامي نخت لا دليل له وهو خارج من الجنس اي العلم . وعامي له دليل عام وهو " ان كل ما ثبت عند امامه حكم الله " ومقلد متبحر مطلع على مدارك امامه . وهذان يخرجان معا بقيد الاستدلال . المتعلق بقوله العلم بالاحكام اي اقامة الادلة على الاحكام المعلومة والمقلد الذي له دليل عام لم يقم دليلا على الاحكام بل على المتابعة واما المقلد المتبحر فله ادلة خاصة لانه تلقاها على وجه التقليد . والتقليد في الدليل كالقليد في المدلول وذلك لا يسمى استدلالا . على انه قد لا يظفر بدليل في بعض الاحكام لان المجتهد قد لا يبين مدركه وذلك ما قد يعبرون عنه بالاستحسان . والمصنف عدل عن هذا لما فيه من التدقيق الذي قد لا يسلمه السائل ورأى ان الزيادة احسن لا كنهها لا تغني في اخراج المقلد المتبحر اللهم الا بالتزام صحة اطلاق اسم الفقيه عليه فيكون المقصود بالاخراج هو المقلد الذي له دليل عام وهو الذي قال المصنف انه المقصود بالخروج فلذلك عدل

المصنف الى الزيادة وعبر عنها بانها مما ينبغي لا مما يجب في قوله وعن
 الرابع ان اللام للمعهد الخ : قد بين المصنف المعهد هنا بان الناس يشبتون
 الفقه لجماعة وينفونه عن جماعة فلو لا انه صفة معهودة لكان حكمهم تحكما .
 وفيه ان المعهود الذي هو مستند اثبات الفقه ونفيه هو المحكوم فيه
 اي النوازل فينظر في نسبة معلومات الفقيه من احكام النوازل الى مجهولاتها
 فان كان ما عليها اكثر اطلق عليها اسم الفقيه . فالمعهد متعلق بالنوازل او
 بالحالة التي اذا بلغها الفقيه اطلق عليه الوصف وهي الملكية التي تؤهلها لاسم
 الفقيه . اما الاحكام فلا عهد فيها لانها قد تختلف في النازلة الواحدة
 باختلاف المجتهدين فلا تصح دعوى المعهد فيها . ولانه قد يظهر من احكام
 المذاهب الماضية او المستقبلية ما ليس بمعهود عند من اطلق وصف الفقه
 كما قال السائل فالجواب يسؤل الى المصادرة . ولهذا فالاولى ان نختار ان
 اللام للاستغراق ونقول : هو استغراق عرفي اي العلم بجميع الاحكام
 فيما سئل عنه او فيما يكثر دورانه . او نقول ايضا بناء على الاستغراق ان
 المراد من العلم بالجميع التهيؤ للعلم بالجميع كما قال ابن الحاجب « ان المراد
 تهيؤ للعلم بالجميع » في قوله ويقال فقه الخ الاولى تقديم هذا اثر البحث
 عن النقص لغته ما هو .

ترجمة ابن عطية

وابن عطية هو القاضي عبد الحق بن ابي بكر بن غالب القيسي
 (من قيس عيلان بن مضر) الفرائضي المالكي ولد سنة ٤٨١ هـ احدى
 وثمانين واربع مائة وتوفي في مدينة لوزقة سنة ٥٤٦ هـ ست واربعين

بالانواع واما في اعيان
 المسائل فاشترك الفريقان
 في عدم الدليل عليها فينبغي
 ان يزداد في الحد بادلة مختصة
 بالانواع وعن الرابع ان
 اللام للمعهد وتقريرة ان
 الخاصة والعامة مجمعون
 على سلب الفقه عن جماعة
 في العالم واثبات الفقه لجماعة
 في العالم فلو لا تصور ما
 لاجله يسلبون ويشنون
 لتعذر منهم ذلك فذلك
 الصورة الذهنية هي المشار
 اليها بلام المعهد وهي جملة
 غالبية معلومة عندهم
 ولا تختص بكتاب ولا
 مذهب معين .
 (ويقال فقه بكر القاف
 اذا فهم وبفتحها اذا سبق
 غيره للفهم وبضمها اذا صار
 الفقه له سجية) كذلك نقاه
 ابن عطية في تفسيره وقاعدة
 العرب ان اسم الفاعل من
 فعل وفعل هو فاعل نحو
 ضرب فهو ضارب وسمع
 فهو سامع ومن فعل فاعل
 نحو طرف فهو ظريف

وشرف فهو شريف فلذلك
كان قفيه من فقه بالضم دون
الآخرين (الفصل الثالث في
الفرق بين الوضع والاستعمال
والحمل فانها تلتبس على كثير
من الناس فالوضع يقال
بالاشتراك على جعل اللفظ
دليلا على المعنى كسمية الولد
زيدا وهذا هو الوضع الاقوي.
وعلى غلبة استعمال اللفظ في
المعنى حتى يصير اشهر فيه
من غيره وهذا هو وضع
المنقولات الثلاثة الشرعي
نحو الصلاة والعرفي العام نحو
الدابة والعرفي الخاص نحو
الجوهر والعرض عند
المتكلمين. والاستعمال اطلاق
اللفظ وارادة مسماه بالحكم
وهو الحقيقة او غير مسماه
لعلاقة بينهما وهو المجاز.
والحمل اعتقاد السامع مراد
المتكلم من لفظه او ما
اشتمل على مراده فالمراد
كاعتقاد المالكي ان الله تبارك
وتعالى اراد بافظ القرء
الطهر. والحفي ان الله تبارك
وتعالى اراد الحيز والمشمول
نحو حمل الشافعي اللفظ
المشترك على جملة معانيه عند
تجرده عن القرائن لاشتاله
على مراد المتكلم احتياطا
اريد بصيرورة شهرته على
غيره ان يصير هو المتبادر

وخمسائة وهو شيخ المفسرين ومن عمد لهم تفسير كبير مشهور رحمه الله .

الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل

الالتباس بينها ضعيف وقد فسر الحمل هنا بما يرادف قول الناس هذا احمله على
كذا اي افهمه وهو اطلاق شائع عند الاصوليين . اما اصطلاح المناطق في الحمل
فهو اثبات المحمول للوضع اما حقيقة وبلا واسطة ويسمى حمل مواطاة كحمل
الحيوان على الانسان لانه كذلك في نفس الامر والمحمول كلي للوضع .
واما عروضاً بواسطة تلازم ونحوه كحمل البياض على الانسان . والسقف
على البيت في قولك « البيت ذو سقف » ويسمى حمل اشتقاق لتوقفه على قيام
مبدأ الاشتقاق وملاحظته قوله ولاكنها مجازات لغوية الخ لا شك ان
المنقولات لا تطلق الا بعد مناسبة بين المنقول اليه والمنقول منه اما بوضوح
لكون المنقول اليه جزئياً من المنقول منه كالصلاة في لسان الشرع وهو
غالب المنقولات واما الخفاء كاطلاق الجوهر على الذات عند الفلاسفة لانها
لنفاستها وقيام الاعراض بها اشبهت الجواهر . فاما القسم الثاني فلا شبهة
في كونه مجازاً لغوياً واما الاول فليس من المجاز في شيء اذ ليس اطلاق
الكلي على جزئية بمجاز لعدم العلاقة واما علاقة الكلية والجزئية المعدودة في
علاقات المجاز فهي منسوبة للكل والجزء . فان المجاز استعمال الكلية في غير ما

الى الذهن ولا يحمل على غيره الا بقرينة كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز ولذلك ان المنقولات حقائق عرقية
وشرعية * ولكنها مجازات لغوية فالدابة منقولة عن مطلق ما دب الى الحمار بخصوصه بمضر والى الفرس بخصوصه
بالعراق فلا يفهم غير هذين الا بقرينة صارفة عنها وتسمية العرف خاصا لاحتصاصه ببعض الفرق كالمتكلمين
او النحاة في الفعل والفاعل ولفظ الدابة يشملهم مع العوام ولا يشترط عمومهم في الاقاليم ولا في اقليم كامل فربما

خالف صعيد اقليم مصر شمالها غير انه في كل بقعة يشمل اهل تلك البقعة كلهم فن قال رايت اسدا واراد سماه الذي هو الحيوان المفترس فهو حقيقة او رجلا شجاعا فهو مجاز وكلاهما استعمال والعلاقة لا بد منها في حد المجاز لانها لو فقدت كان نقلا لا مجازا كسمية الولد جعفرا ولا علاقة بين الولد والنهر الصغير فانه الذي يسمى جعفرا لفظا. واما حمل الشافعي المشترك على جميع معانيه عند التجرد فهي مسألة اختلفوا فيها فالجمهور خالفوه وقالوا كما يحصل الاحتياط اذا قال له انظر للعين فنظر لجميع العيون ﴿ ٢٦ ﴾ فيحصل المراد قطعاً يضيع

الاحتياط من جهة اخرى فانه قد ينظر الى عين امراته او ذبه وذلك يسوء فيقع في المخالفة. فالصواب الثبت حتى يرد البيان والمأمور معذور عند عدم البيان وغير معذور اذا هجم بغير علم ولا ظن عند حصول الاجمال فاعتقاد الشافعي ان قلنا به هو مشتمل على المراد لا انه المراد فان فرغنا على عدم صحته اسقطناه من الحد. ويتلخص من هذا الفصل ان الوضع سابق والحمل لاحق والاستعمال متوسط. وهذا فرق جلي بينها * وبقي من الوضع قسم ثالث لم اذكره وهو ما يذكره جماعة من العلماء في قولهم هل من شرط المجاز الوضع ام ليس من شرطه قولان ويريدون بالوضع ههنا مطلق الاستعمال ولو مرة يسمع من العرب استعمال ذلك النوع من المجاز فيحصل الشرط فصار الوضع

وضعت له لا ترك استعمالها في بعض ما وضعت له فليس النقل الاتحجير الاطلاق في عرف خاص على بعض ما وضع له ولذلك قابل المصنف في الشرح بالمجاز اذ قال « لكان نقلا لا مجازا ». نعم ان اطلاقها على المعنى الغوي من لسان اهل العرف مجاز عرفي وفي عدله مجازا خلاف. وصاحب المفتاح يميل لعدله مجازا فلذلك زاد في تعريف الحقيقة والمجاز قوله في اصطلاح به التخاطب. اما نقل التسمية فليس بمجاز ولا حقيقة وهو الجدير باسم النقل فتبين ان بين النقل والمجاز العموم والخصوص من وجه ولهذا حمل المناطق المنقول مقابلاً للحقيقة والمجاز من جهة ما فيه من الاشتهار في معنى ثان لا غير ﴿ قوله وبقي من الوضع قسم ثالث الخ ﴾ سماه هنا وضعاً ثم سماه بعد ذلك استعمالاً اذ قال ويريدون بالوضع مطلق الاستعمال فاشار الى انه في التحقيق وضع نوعي كوضع المركبات ليعرف شرط الواضع في وضعها وقد تكفل بذلك علم النحو وعلم البلاغة

الفصل الرابع في الدلالة

﴿ قوله ذكر ابن سينا فيها مذهبين الخ ﴾ ثانيهما هو التحقيق لانها صفة للفظ سواء اطلق ام لا ولا خير في تعريفها بما تقبله لانها تعريف بالالزام وتعريف العلوم رسوم كما بينه السيد الشريف

جعل اللفظ دليلاً على المعنى وغلبة الاستعمال واصل الاستعمال من غير غلبة في المواطن المذكورة خاصة فحصل الفرق بين الجميع. (الفصل الرابع في الدلالة واقسامها فدلالة اللفظ فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى او جزأه او لازمه) * ذكر ابن سينا فيها مذهبين احدهما هذا والاخر انها كون اللفظ بحيث اذا اطلق دل حجة الاولى انه اذا دار اللفظ بين المتخاطبين فان فهم منه شيء قيل دل عليه وان لم يفهم منه شيء قيل لم يدل عليه فدار اطلاق لفظ الدلالة مع الفهم وجوداً وعندما فدل على انه مسماه كما دار لفظ الانسان مع الحيوان الناطق وجميع المسميات مع اسمائها. حجة الفريق الآخر ان الدلالة صفة للفظ لا نقول لفظ دال والفهم صفة للسامع فانه أحدهما من الآخر. أجاب

ترجمة ابن سينا

وابن سينا هذا هو اكبر واشهر فلاسفة الاسلام وهو ابو علي الحسين ابن عبد الله بن سينا (بالمدة) البلخي ثم البخاري ولد بقرية من قرى بخارى سنة ٣٧٠ سبعين وثلاثمائة وتوفي بهمدان في رمضان سنة ٤٢٨ ثمان وعشرين واربعمئة وقيل في اصبهان . تضرع في علوم الفلسفة والطبيعة وعمره ست عشرة سنة واتصل بالامير نوح بن نصر الساماني صاحب خراسان وقلده اعمالا كثيرة ثم انتقل بعد تنقلات الى همدان فولي الوزارة للامير شمس المعالي قابوس بن وشكمير وكان يداوي الناس تأدبا لا تكسبا وكان نادرة في علمه وذكائه وتصانيفه وله شعر رفيع منه

لقد طفت في تلك المعاهد كلها * وسيرت طرقي بين تلك المعالم

فلم ار الا واضعا كف حائر * على ذقن او قارعا سن نادم

ومن تصانيفه في الفلسفة الشفاء والنجاة والاشارات وفي الطب القانون وهو عمدة الفن بعدله قوله وما ذكرتموه مجازا الخ لان اسم الفاعل حقيقة في الحال وما ذكروه يقتضي وصف اللفظ بانه دال اي قابل للدلالة فيصير مجازا قوله والذي اختاره ان دلالة اللفظ افهام السامع الخ اي افهام اللفظ سامعه ليخرج الافهام بدون لفظ من صفيرواين . وحاصل هذا الذي اختاره يرجع الى المذهب الثاني الذي ذكره ابن سينا لان افهام اللفظ سامعه فرع

الاولون بان الدلالة كالصياغة والنجارة والخباطة يجمعها وزن فعالة بكسر الفاء فكما تقول للشخص انه صانع وناجرو خائط مع ان الصياغة في المصوغ والنجارة في الخشب والخباطة في الثوب فكذلك هنا اللفظ دال والدلالة في السامع ولان ما ذكرتموه تسمية للشيء باعتبار ما هو قابل له وما ذكرناه تسمية له باعتبار ما هو واقع بالفعل فيكون ما ذكرناه حقيقة وما ذكرتموه مجازا والحقيقة اولى والذي اختاره ان دلالة اللفظ افهام السامع لافهام السامع فيسلم من المجاز ومن كون صفة الشيء في غيره . واما قولهم الصياغة في المصوغ فذلك من باب تسمية المفعول بالمصدر والصياغة ونحوها فعل الصانع وفعله ليس في المصوغ بل اثره في المصوغ واما تلك الحركات التي هي المصدر فثبتت من حينها وليست في المصوغ وكذلك بقيه النظائر (ولها ثلاثة انواع دلالة المطابقة وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى ودلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى ودلالة

الالتزام وهي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى اليين وهو اللازم له في الذهن . فالاول كفهم مجموع الحسنيين من لفظ العشرة . والثاني كفهم الخمسة وحدها من اللفظ . والثالث كفهم الزوجية من اللفظ . الحقائق اربعة اقسام متلازمة في الخارج وفي الذهن كالسرير والارتفاع من الارض فاذا وقع في الخارج وقع مع الارتفاع وان تصور تصور مع الارتفاع . وغير متلازمة فيها كزيد والسرير فقد يوجد في الخارج غير زيد وقد يتصوره العقل بغير زيد ويندمل عن زيد . ومتلازمة في الخارج فقط كالسرير والامكان فان الامكان لا ينفك عن السرير في الخارج اما في الذهن فقد يندمل

عن الامكان اذا تصورنا السرير فلا يكون ملزما في الذهن لاننا نحن المتألمون لا يفارقون ملازمة في الذهن فقط كالسرير
اذا اخذ زيد معه بقيد كونه نجارا للسرير فان تصوره من هذه الجهة يستلزم تصور السرير قطعاً في الذهن وان لم تكن
بينهما ملازمة في الخارج . وكذلك السواد اذا تصورناه من حيث انه ضد البياض يجب حضور البياض معه في الذهن
جزئاً اما لو تصورناه من حيث هو السواد او زيد لامن جهة انه نجار السرير لا يجب حضورهما فالملازمة انما
حصلت من جهة هذه النسبة ولا تلازم بينهما في الخارج بل السواد يتألف من البياض وقد مثلت الاربعة بالسرير للتيسير على
المتعلم فنعني باللازم البين ما كان لازماً في الذهن فيندرج فيه قسمان المتلازمان فيهما والمتلازمان في الذهن فقط . ويخرج
عنه قسمان المتلازمان في الخارج فقط واللذان لا تلازم بينهما . وسر اشتراط اللزوم في الذهن ان اللفظ اذا افاد
مسماء واستلزم مسماء لازمة في الذهن كان حضور ذلك اللازم في الذهن والشعور به منسوباً لذلك اللفظ قليل
اللفظ دل عليه بالالتزام . اما اذا لم يلزم حضوره في الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مسماء في الذهن كان
حضوره في الذهن منسوباً لسبب آخر اذا لا بد في حضوره من سبب فافادته منسوبة لذلك السبب لا للفظ فلا يقال
انه فهم من دلالة الالفاظ التي نطق بها فلفظ السقف يدل ﴿ ٢٨ ﴾ على مجموع الخشب والجريد

مثلاً مطابقة وعلى الخشب
وحده تضمناً لانه جزء
السقف وعلى الحائط التزاماً
لان الحائط لازم للسقف
فان قلت : هل يشترط في
في اللزوم ان يكون قطعياً
* قلت لا بل يكفي الظن
واذني ملازمة في بعض
الصور فلو انك اول مرة
رايت فيها زيدا وكان عمرو
معه ثم جاءك زيد بعد ذلك
وحده انتقل ذهنك الى عمرو
لمجرد اقترانه به في تلك
الحالة وكذلك ينتقل الذهن
عند سماع لفظ زيد لعمرو

كون اللفظ بحيث يدل قوله قلت لا بل يكفي الظن واذني ملازمة الخ ﴿
هذا اصطلاح جديد في دلالة الالتزام لانها عند متأخري المناطق عبارة
عن اللزوم العقلي اي امتناع الانفكاك بالنظر الى الماهية او الوجود في جميع
الاذهان كالزوجية للاربعة وهو لازم الماهية والتحيز للجرم وهو لازم
وجوده . وأما اللوازم المعارضة لبعض الاذهان فليست معتبرة . ولهذا فاللزوم
عندهم لا يكون الا قطعياً . لان الملازمة للماهية او الخارج محققة . وعند
متقدميهم يكفي الجزم باللزوم عند تصور امرين وهو اللازم البين
بالمعنى الاعم وهو يقتضي الجزم بالتلازم ايضاً . وعند علماء البلاغة يكفي
اللزوم عرفاً وربما اقتضى ذلك اغتفار الظن لان الامور العرفية مبنية

وجميع ما قارنه في تلك الحالة وكذلك ذكر لفظ البلاد والغزوات وغيرها يوجب انتقال ذهن السامع لما قارنها عند
مباشرتها لها فالتقطع ليس بشرط . فان قلت : قولنا العالم متغير وكل متغير حادث قال العالم حادث . مجموع لفظ هذا
البرهان دل على حدوث العالم وليس بالمطابقة لانه لم يوضع بازائه . ولا بالتضمن لان العالم ليس جزء مسمى هذا
اللفظ . ولا بالالتزام لان حدوث العالم ليس لازماً لمسمى هذا اللفظ . بل هذا اللفظ لم يوضع مجموعاً لشيء البتة
حقى يكون لذلك المسمى جزء . ولان قلت دلالة هذا اللفظ على حدوث العالم بالعقل لا باللفظ ونحن انما حصرنا
دلالة اللفظ من حيث الوضع وبقية الدلالات لم تعرض لها وكذلك اللفظ المهمل اذا نطق به مراراً دل
على حياة المتكلم به بالعادة لا بالوضع وليس مندرجاً في هذه الدلالات الثلاث ولم اتعرض الا للحصر في الدلالة الوضعية
خاصة . فان قلت : فصيغة العموم مسماهما كلية ودلالتها على فرد منها خارجة عن الثلاث وهي وضعية فان صيغة المشركين
تدل على زيد المشرك وليس بالمطابقة لانه ليس كمال مسمى اللفظ . ولا بالتضمن لان التضمن دلالة اللفظ على جزء مسماه
والجزء انما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا والا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد
من افرادها في النفي او النفي فانه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النفي عن المجموع النفي عن جزئه بخلاف الامر

على المقامات الخطائية. فاما ادنى ملازمة فلا تعتبر فعلى اصطلاح
 المناطق يكون الامر ان مستدركين. وعلى اصطلاح الادباء يستدرك ادنى ملازمة
 فقط. ولولا ما فسر به المصنف ادنى ملازمة لتمكن حملها على الزوم البين
 بالمعنى الاعم وهو ان يلزم من تصور الامرين الجزم بالزوم ^{في} قوله قلت
 هذا السؤال صعب وقد اوردته في شرح المحصول الخ ^{في} ملخص ما اجاب
 به في شرح المحصول احدا من اما ان لفظ الكلية موضوع للقدر المشترك
 بقيد تتبع الافراد كلها افرادا فيكون قيد التتبع جزء ما وضع له اللفظ وتتبع
 جميع الافراد يدل على تتبع بعضها بالتضمن لانه جزء جزء الموضوع له وجزء
 الجزء جزء فلا مانع من عدم دلالة اللفظ عليه تضمنا. واراد بالنكادة ان
 اطلاق التضمن على الدلالة على جزء الجزء غريب كما قاله. واما ان يفسر
 الجزء بما يشمل الجزئي فيراد به البعض. ونكادة هذا مخالفته لاطلاقاتهم.
 وعلى الامرين نكادة اخرى وهي ان تكون دلالة العام على افرادة بالتضمن
 مع ان الذهن انما ينصرف عند سماعه الى الافراد كانها الموضوع له لفة.
 وشان دلالة التضمن ان لا تخطر بالاذهان الا عند التنبيه او البحث. وغاية
 ملاح لي في دفع هذا البحث ان صيغة العموم تطلق بمعنى القضية الكلية
 الدالة على حكم عام. وتطلق على الادوات الموضوعات للعموم كما في قولهم
 ما من صيغ العموم سواء وقعت في قضية ام لا: فاما الاطلاق الاول نحو
 « كل عبد لي فهو حر » فقد نقل عن الاصفهاني في شرح المحصول انه قال
 هي في قوة صيغ متعددة وقضايا كثيرة تؤوا الى معنى عبي فلان
 حر وعبي فلان حر آه فتكون موضوعات لكل واحد من تلك الصيغ
 سواء انفردت ام اجتمعت وذلك معنى قولهم « مذلول صيغة العموم كلية »
 اي محكوم فيها على كلي لانها كلي ولا كل. واما الاطلاق الثاني اي
 اللفظ العام فهو اللفظ الكلي اما مفرد كالذى او جمع كالمشركين. وكل

وخبر الثبوت فحينئذ مسمى
 العام كلية لا كل. والذي
 يقابل الكلية الجزئية لا الجزء
 لكنهم قالوا في دلالة التضمن
 هي دلالة اللفظ على جزء
 مسماه. وهذا زيد ليس جزءا
 فلا يدل اللفظ عليه تضمنا
 ولا التزاما. لان الفرد اذا كان
 لازم المسمى وبقية الافراد
 مثله قاين المسمى حينئذ فلا
 يدل اللفظ عليه التزاما فبطلت
 الدلالات الثلاث مع ان الصيغة
 تدل بالوضع فما احصرت
 دلالات الوضع في الثلاث.
 قلت هذا سؤال صعب وقد
 اوردته في شرح المحصول
 واجبت عنه بشيء فيه نكادة

ذلك كلي دال على كل واحد من جزئياتها او على كل واحد من
 الجموع التي يشتملها اللفظ لا بقيد الا نحصر في دلالة مطابقة . غاية الامر
 ان دلالة المطابقة قد تكون على واحد بعينه كالاعلام
 والجزئيات . وقد تكون على واحد لا بعينه بل مع جواز الاطلاق
 على آخر كاسم الجنس والمشارك اللفظي وكان الموضوع له في اسم الجنس
 هو العنوان المعبر عنه بالفرد الدائر واطلاق اسم الجنس على الفرد المشاهد
 او المحكوم عليه انما هو باعتبار كونه مظهرا لذلك العنوان . وقد تكون
 على واحد مع جواز غير واحد وارادتم معنى كصيغ العموم واستعمال المشترك
 في معنييه والكنائية . والكل مطابقة . نعم ان معني المطابقة خفي في هذا
 القسم الثالث ﴿ قوله ﴾ والدلالة باللفظ الخ ﴿ اراد ان يفرق بين دلالة
 اللفظ على معناه او جزئيا او لازما وبين استعماله في معناه او في غيره
 وان الموصوف بالحقيقة والمجاز هو الثاني . وحاصل التفرقة مع تكميل
 ذهل عنه المصنف ان اللفظ ان دل بنفسه على معناه المعلوم للفقوي او
 على جزئيه او لازمه تبعا له فهو لا يوصف بهذا الاعتبار بحقيقة ولا مجاز
 وانما وصفه بالحقيقة والمجاز عند استعمال المتكلم اياها ولا شبهة انه
 عند ما يستعمله في معناه او جزئيه او لازمه تبعا للاصل فهو موصوف
 بالحقيقة لا محالة لان ذلك هو ما وضع له . اما اذا استعمل في غير معناه
 او استعمل في جزء معناه استقلالاً به لا تبعا لكله او في لازمه استقلالاً
 لا تبعا للزوم فجميع ذلك مجاز . فلا شك ان دلالة المطابقة والتضمن
 والالتزام توصف بانها حقيقة لانها لا تكون الا بعد الاستعمال وانما
 الذي لا يوصف بحقيقة ولا مجاز هو فهم المعنى في ذهن السامع او استفادته
 من اللفظ وافادة اللفظ له . وهذا امور اعتبارية والمقصود هو دلالة اللفظ
 عند استعماله بالتفرقة بين الداليتين ليس وراء كبير جدوى . وكان الاولى ان

وفي النفس منه شيء ﴿ والدلالة باللفظ هي استعمال
 اللفظ اما في موضوعه وهو
 الحقيقة او في غير موضوعه وهو
 المجاز والفرق بينهما ان هذه
 صفة للمتكلم والفاظ قائمة
 باللسان وقصة الرئة . وتلك
 صفة للسامع وعلم او ظن قائم
 بالقلب ولهذه نوعان وهما
 الحقيقة والمجاز لا يعرضان
 لتلك وانواع تلك ثلاثة لا
 تعرض لهذه ﴿ الباء في الدلالة
 باللفظ للاستعانة لان المتكلم
 يستعين بنطقه على افهام
 السامع ما في نفسه فهمي كالباء
 في كتبت بالقلم ونجرت
 بالقدم . والتفرقة بين الدلالة
 باللفظ ودلالة اللفظ من مهمات
 مباحث الالفاظ وقد ذكرت
 ههنا الفرق بينهما من ثلاثة
 اوجه وفي شرح المحصول
 ذكرت خمسة عشر وجها
 وهذه الثلاثة تكفي في هذا
 المختصر . وقولي او في غير
 موضوعه وهو المجاز يتعين
 ان يزداد فيه علاقة بينهما
 فان بدونها لا مجاز ووجه
 تنويع دلالة اللفظ الى العلم
 او الظن ان الانسان اذا فهم
 من كلام انسان معنى قد يقطع
 به وقد يظن من غير قطع
 وهو كثير في الكلام

(الفصل الخامس الفرق بين الكلي والجزئي فالكلي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه سواء امتنع وجوده كالمستحيل أو أمكن ولم يوجد كبحر من زئبق أو وجد ولم يتعدد كالشمس أو تعدد كالأسنان وقد تركت قسمين أحدهما محال والثاني ادب والجزئي هو الذي يمنع تصوره من (الشركة فيه) ينبغي أن يشاهد الفرق بين قولنا أن تصور الكلي لا يمنع من الشركة وبين قولنا أنه قابل للشركة فإن تصوره إذا لم يمنع يكون المانع من الشركة منقيا ولا يلزم من نفي المانع وجود الموجب لأن مع نفي المانع الخاص قد يتحقق المنع من جهة أخرى إما بمانع آخر أو بالذات بأن يكون المنع غير معلل بامر خارج كما نقول: أن السواد لا يمنع كونه جامعا للبصر أن يكون علما لأن امتناع كونه علما لذاته غير معلل وكذلك الواحد ربع عشر الأربعين فيستحيل عليه أن يكون نصف عشر الأربعين لذاته مع أن تصوره بما هو تصوره لا يمنع من جواز ذلك عليه حتى نستحضر في ذهننا مقدمات حسابية وهو أن ربع الأربعة واحد والأربعة عشر الأربعين فالواحد ربع عشر الأربعين أما مجرد التصور فلا. فظهر حينئذ أن قولنا لا يمنع تصوره من الشركة لا يوجب أن يكون قابلا للشركة بل قد امتنع عليه الشركة كما تقدم وقد قبلها كما في مفهوم الإنسان فإن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة وهو قابل لها وواقعة فيه وكذلك جميع الاجناس والانواع فهذا الحرف هو الموجب لقول أرباب علم المنطق أن من أقسام الكلي واجب الوجود. فإن مجرد تصور العالم إلاها هذا بمجردة لا يكفي في حصول العلم بالوحدانية حتى نستحضر مقدمات برهان التمانع أو غيره وحينئذ يحصل العلم بالوحدانية أما مجرد التصور فلا فصار التصور غير مانع بما هو تصور وهو مع ذلك يستحيل عليه الشركة في نفس الامر كما قلنا في الواحد مع نصف عشر الأربعين لكن إطلاق لفظ الكلي على واجب الوجود سبحانه وتعالى فيه إيهام تمنع من إطلاقه الشريعة فلذلك قلت تركته أدبا. وأما القسم المستحيل ﴿ ٣١ ﴾ فهو أنهم يقولون المتعدد قد يكون متناهيا كالافلاك فانها عدد محصور. وغير متناه كالإنسان

بناء منهم على قدم العالم وأنه قد دخل في الوجود منه أفراد غير متناهية. وكذلك في جميع الأنواع ولما قامت البراهين على حدوث العالم كان هذا القسم مستحيلا فأقسام الكلي عندهم ستة وهي في هذا الكتاب أربعة. إذا ظهر الفرق بين الكلي والجزئي فينبغي أيضا أن يعلم من ذلك الكلية والكل والجزئية والجزء فالكلية هي الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كقولنا كل رجل يشبهه رغيفان غالبا فالحكم صادق باعتبار الكلية دون الكل والكل هو القضاء على المجموع من حيث هو مجموع كقولنا

ينبه على تفرقة أخرى وهي أن دلالة اللفظ على لازمة إنما تكون حقيقة ومجازا إذا كان المدلول لازم معنى اللفظ. أما إذا كان المدلول لازما للمعنى المستفاد من تمام الكلام ومن التركيب لا من لفظ واحد فذلك لا يوصف بحقيقة ولا مجاز لأن الموصوف بهما هو استعمال اللفظ في معنائه أو غير معنائه لاستفادة شيء آخر من اللفظ زيادة على معنائه وذلك كاستفادة مفهومي المخالفة والموافقة من المنطوق على القول بأن استفادة الثاني منهما لفظية لا قياسية. وكاستفادة المعنى الكناية من الكناية. والمعنى المعرض به من التعريض فتأمل

الفصل الخامس في الكلي

﴿ قوله كقولنا كل رجل يشيل الصخرة الخ ﴾ مثل هذا التركيب من البكلية لأنه لا يفهم منه إلا أن كل واحد من الناس

كل رجل يشيل الصخرة العظيمة. فهذا الحكم صادق باعتبار الكل دون الكلية والجزئية هي الحكم على بعض أفراد الحقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنسان. والجزئي هو الشخص من كل حقيقة كلية والجزء هو ما تركب منه ومن

غيره كل كالتحسة مع العشرة وجميع هذه الحقائق لها موضوعات في اللغة : فصفة العموم للكلمة . واسماء العدد للكل .
والمنكرات للكل والاعلام للجزئي وقولنا بعض الحيوان انسان وبعض ﴿ ٣٢ ﴾ العدد زوج للجزئية ، وقولنا جزء موضوع

للجزء وهذه الحقائق يحتاج اليها كثير في اصول الفقه فينبغي ان تعلم (الفصل السادس في أسماء الالفاظ . المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فاكثر كالعين وقولنا كل واحد احترام من أسماء العدد فانها لمجموع المعاني لا لكل واحد ولا حاجة لقولنا مختلفين فان الوضع يستحيل للمثلين فان التعيين ان اعتبر في التسمية كانا مختلفين وان لم يعتبر كانا واحدا والواحد ليس بمثلين) جرت عادة المصنفين ان

يفعل ذاك الا بالقرينة . فالاولى الاختصار على التمثيل للكل بأسماء العدد

الفصل السادس في أسماء الالفاظ .

كان المناسب تكثير الالفاظ انما ذكر اسماء قليلة من الالفاظ الاصطلاحية وعبارته تقتضي العموم لانها جمع معرف بالاضافة . واراها بيان مسمى الالفاظ اصطلاحية يكثر ورودها وقد يخفى مسماها الدقة معناها ﴿ قوله كزيد والانسان الخ ﴾ سهو لان التواطؤ من صفات المفهوم الكلي لانه من عوارض افراد مفهوم واحد وليس هو من النسب كالتباين والعموم والخصوص وقد صرح بهذا في المتن . اذ قال المتواطىء « هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي

يقولوا هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين فيندرج في لفظهم أسماء الاعداد فان لفظ الاثنين يصدق عليه أنه وضع لمعنيين واما الواحدان اللتان تركب منهما مفهوم الاثنين ولفظ الثلاثة يصدق عليه أنه وضع لاكثر من معنيين وكذلك بقية أسماء العدد مع أنها كلها غير مشتركة فيكون الحد غير مانع فقلت انا لكل واحد لتخرج أسماء الاعداد لانها المجموعات لا لكل واحد ويقولون ان مختلفين يجتزى به عن الاسماء المتواطئة كلفظ الانسان فانه يتناول جميع الاناسي وهي متعائلة من حيث انها اناسي مع أن اللفظ غير مشترك وهذا لا يحتاج اليه فان لفظ الانسان وغيره من أسماء الانواع والاجناس انما وضع للقدر المشترك بينها لالها والمشارك مفهوم واحد فوضع اللفظ الا لواحد وقد خرج هذا بقولي لمعنيين فلا حاجة الى اخراجها بقيد آخر لانه حشو في الحد بغير فائدة والوضع للمثامين مستحيل لما ذكرته من البرهان في الاصل وقولي فصاعدا لان الاشتراك قد يقع بين أكثر من اثنين كالعين وغيره من الالفاظ وبين معنيين كالقرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود (فائدة) ينبغي أن يفرق بين اللفظ المشترك وبين اللفظ الموضوع المشترك لان اللفظ الاول مشترك والثاني لمعنى واحد مشترك واللفظ ليس مشترك والاول يحمل والثاني ليس بمجموع لاتحاد مسماه (والمتواطىء هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستو . في محاله كالرجل والمشارك هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله اما بالكثرة وبالقلة كالنور بالنسبة الى السراج والشمس او بامكان التغير واستحالتها كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن او بالاستغناء والافتقار كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض (المتواطىء مشتق من التواطىء الذي هو التوافق يقال تواطأ القوم على الامر اذا انفقوا عليه ولما وافقت محال مسمى هذا اللفظ في مسماه سمي متواطئا . والمشارك من الشك لانه يشك الناظر فيه هل هو مشترك او متواطىء . فان نظر الى اطلاقه على المختلفات قال هو مشترك كالقرء او الى ان مسماه واحد قال هو متواطىء . والمشارك مأخوذ من الشرك كما شئت اللفظة في اشتراك المعاني فيها بالدار المشتركة بين الشركاء . والمترافة من الردف شبه اجتماع اللفظين على معنى واحد باجتماع الرابين على ردف السداسية وظهرها . والمتباينة من البين الذي هو الافتراق والبعد شبه افتراق المسميات في حقائقها بافتراق الحقائق في بقاعها . وأصل القسمية فيها رباعية وهي أن اللفظ والمعنى اما ان يتكررا معا وهي المتباينة أو يتحدما معا بزيادة الانسان وهي المتواطئة . او يتكرر اللفظ فقط وهي المترادفة أو المعنى فقط وهي المشتركة وقولنا

في المتواطئة الموضوع لمعنى كلي احتراز عن العلم فانه لجزيئي . وقولنا مستوفي محاله احتراز عن المشكك فانه مختلف في محاله . وقولي في المشكك مختلف في محاله احتراز عن المتواطئ ، فانه مستوفي محاله فلا فارق بينهما الا التساوي والاختلاف في الاحال ثم الاختلاف قديع بكثرة الافراد وقتلها كالنور فان افراد النور في الشمس اكثر وفي السراج اقل وقد يكون بامتناع التغيير وقوله كالوجود فان الوجود الواجب لا يقبل التغيير ولا الفناء ولا العدم ولا الزوال . والوجود الممكن ﴿ ٣٣ ﴾ بخلاف ذلك فصار وحبوب الوجود وامتناع التغيير كالكثرة في الشمس وقبول ذلك كالقلة

في السراج وقد يكون بالاستغناء كالجوهر مستغن عن محل يقوم به والعرض مفقور لمحل يقوم به فكان الاستغناء كالكثرة في الشمس والافتقار كالقلة في السراج فهذه اسباب التشكيك وهي ثلاثة واصلاها الاول سؤال قوي وهو ان الرتبة العليا والدنيا قد اشتركتا في مقدار من المسمى وامتازت العليا بزيادة والدنيا بنقص فنقول : اللفظ اذ كان موضوعا للمشترك فقط فلهذا المشترك مستوفي محاله انما صحبه زيادة في محل ونقص في محل آخر واذا كان مستويا كان متواطئا لا مشككا فحصل الاستواء في المحال والاختلاف بغير المسمى لا يقدح بدليل ان المتواطئ لا بد ان تختلف سماته

مستوفي محاله » واعلم ان هاتين المذكورتين منها ما هو من النسب وهو التباين ونظائره التساوي والعموم والخصوص بنوعيه ولم يذكر هاهنا . ومنها ما هو من صفة اللفظ باعتبار معناه اي من نسبة اللفظ لمعناه وهو الاشتراك والترادف . ومنها ما هو من نسبة افراد الكلي وهو التواطؤ والتشكيك . ﴿ قوله سؤال قوي الخ ﴾ حاصله استفسار عن تمييز الاختلاف الذي يقتضي التشكيك والاختلاف الذي لا ينافي التواطؤ وحاصل الجواب اختيار الشق الاول وبيان الفرق بين التفاوتين بان النظر الى التفاوت في مفهوم اللفظ لا الى التفاوت في الصفات الخارجية اذ لا تخلو عنه افراد كلي ولذلك كان التشكيك بين الشمس والقمر والمصباح باعتبار وصف المنير لا باعتبار الجسمية او الشكل و اشار بقوله حتى عد الرجل بالالف الى قول الشاعر :

ولم ار امثال الرجال تفاوتاً ﴿ لدى الفضل حتى عد الف بواحد

﴿ قوله قلت نعم ذلك حق الخ ﴾ ليس هو من الحق في شيء لان تعريف المتواطئ دال على المعرف بلا نقص فان قوله فيه «الموضوع لمعنى

بامور خارجة عن المسمى فان مفهوم الرجل قد اختلف بغير الرجولية من الطول والقصر والعلم والجهل او غير ذلك حتى عد الرجل الواحد بالالف من الرجال وذلك لا يقدح في كونه متواطئاً . وان كان اللفظ المشكك موضوعا للمشترك بين محاله بقييد الزيادة في احد المحليين والنقص في الآخر فهو موضوع لمختلفين فهو مشترك لامشكك . فلاحقيقة حينئذ للمشكك بل هو امام متواطئ ، وامام مشترك جوابه : ان ما وقع به الاختلاف ان كان من جنس المسمى فهو المشكك فان زيادة النور نور او من غير جنسه فهو المتواطئ ، فان العلم والشجاعة وغير ذلك اجناس آخر مباينة للرجولية وليست منها فوقع الاصطلاح على ان المختلف بجنسه هو المشكك والمختلف بغير جنسه هو المتواطئ ، واللفظ لم يوضع في القسمين الا للقدر المشترك مع قطع النظر عن الزيادة والنقص . فان قلت . فيتعين عليك ان تزيد في الحد في المشكك فنقول : مختلف في محاله بجنسه حتى يخرج المتواطئ ، الذي اختلافه من غير جنسه والا فحدك باطل لعدم المنبع لدخول المتواطئ ، فيه ﴿ قلت نعم ذلك حق ﴾ والمترافة

هي الالفاظ الكثيرة لمعنى واحد كالقلمح والبر والحنطة. والمتباينة هي الالفاظ الموضوع كل واحد منها لمعنى كالانسان والفرس والطير ولو كانت الذات والصفة وصفة الصفة نحو زيد متكلم فصيح متى اختلف المفهومان بين المسمين فاللفظان متباينان وان كانا في الخارج متحدين كاللون والسواد متحدين في الخارج ولفظهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل وقد يكونان متعددين في الخارج كالانسان والفرس (والمرجل هو اللفظ الموضوع لمعنى لم يسبق بوضع آخر) المرجل مشتق من الرجل ومنه انشد ارجالا اي انشد من غير روية وفكرة لان شأن الواقف على رجل يشغل بسقوطه عن فكرته فشيء الذي لم يسبق بوضع بالذي لم يسبق بفكره هذا هو اصطلاح الادباء ذكره صاحب المفصل وغيره فجعفر في النهر الصغير مرجل وفي الشخص علما ليس بمرجل لتقدم وضعه للنهر الصغير وكذلك زيد مرجل بالنسبة الى المصدر الذي تقول فيه زاد زيد زيدا وغير مرجل بالنسبة لجهله علما على شخص

كلي مستوفي محال» أي في افراده يدل صريحه على ان المستوي انما هو المعنى الموضوع له اللفظ اعني المفهوم الكلي فهو في افراده غير متفاوت ومقابلته بعكس ذلك في تعريف المشكك تزيد المقام ايضا، وبطلان السؤال افتضاها، على ان في زيادة كلمة بجنس خلا لا انها تقتضي جعل جنس للكلي اذ يصير التعريف هكذا «موضوع لمعنى كلي مختلف في محاله بجنسه» والذي جر هذا السهو هو آخر التقرير من الكلام على اختلاف الجزئيات والتفرقة بين ما اذا كان اختلافها بالجنس او بغيره فتصلح هذه الزيادة لو كان التعريف له باعتبار تساوي افراده كما فعله بعض المناطقية وهو هنا باعتبار تساوي المفهوم ﴿قوله والمتباينة الخ﴾ ان اراد بالتباين مصطلح المناطقية والنسبة العقلية بين الكليين اي تفارقهما تفارقا كليا مثل الانسان والفرس اذ لا شيء من احدهما باضاد عليهما الآخر لم يصح قوله ولو كانت للذات والصفة الخ وان اراد به ما قابل الترادف كما يناسب كلامه فهو اصطلاح جديد لان الترادف يقابله الاشتراك فتأمل ﴿قوله والعلم هو الموضوع لجزئي الخ﴾ قد يشك بان المعارف كلها كذلك وسياتي تحقيق الجواب عنه عند الكلام على وضع الضمير ﴿قوله وقيل في اسم الله تعالى انه علم قاله صاحب الكشف الخ﴾ كلام الكشف الذي اشار اليه المصنف لم يتعرض الا لكونه غير صفة قال «فان قلت الاسم هو ام صفة قلت بل اسم غير صفة الا تراك تصفه ولا تصفه به لا تقول شيء الا كما لا تقول شيء رجل وتقول اله واحد صمد كما تقول رجل كريم خير» فليس في كلامه زيادة على الحكم بانه

معين. وقال الامام فخر الدين هو المقول عن مسماه غير علاقة ولم أر احدا غيره قاله فيكون باطلا لانه مفسد لاصطلاح الناس فاذا لم يوجد لغيره لم يكن اصطلاحا لغيره فعلى رايه يكون جعفر وزيد في الشخصين المعنيين مرجلين لانها نقلا لعلاقة ﴿العلم هو الموضوع لجزئي كزيد﴾ هذا هو علم الشخص ويكون في الاناسي كزيد والملائكة كجبريل ﴿وقيل في اسم الله تعالى انه علم قاله

صاحب الكشف لجرى بان الدعوت عليه ٣٥ فيقال الله الملك القدوس وغري الاعلام في الحيوان البهيمي نحو

داحس والغبراء (١) للذيل
والبلاد ككة. والجبال كاحد.
والانهار كالنيل والباق كنجد
وتامة. واما علم الجنس كاسامة
وتعالت قائم موضوع لكلي
بقيد تشخصه في الذهن
فيصدق اسامة على كل اسد
في العالم وتعالت على الثعلب
اين وجدوكذلك جميع اعلام
الاجناس وقد ذكر منها صاحب
المفصل جملا كثيرة * وتحرير
الفرق بين علم الجنس وعلم
الشخص وعلم الجنس واسم
الجنس وهو من نقاس
المباحث ومشكلات المطالب
وكان الخسر وشاهي بقررة
وام اسمعه من احد الامه
وكان يقول: ما في البلاد
المصرية من يعرفه وهو ان
الوضع فرع التصور فاذا
استحضر الواضع صورة
الاسد ليضع لها فذلك الصورة
الكائنة في ذهنه هي جزئية
بالنسبة الى مطلق صورة
الاسد فان هذه الصورة واقعة
في هذا الزمان ومثلها يقع في
زمان آخر وفي ذهن شخص
آخر والجميع مشترك في مطلق
صورة الاسد فهذه الصورة
جزئية من مطلق صورة
الاسد فان وضع لها من حيث

اسم لا صفة وذلك لا يقتضي كونه علما ويرشد لذلك تنظيره مرتين
برجل وجعل صفة ذكره فقال الا لا واحد والمصنف غير كلامه وذكر
له صفات معرفة فلعل المصنف فهم انه اراد من الاسم العلم نظرا لكون
اسم الله لا يطلق على غيره لكن ذلك حاصل من التعريف فصار علما بالغلبة
لا بالوضع لتصر يح صاحب الكشف بان اصله الا لا فصار الله لكثرة
الاستعمال كما صار الاناس الناس. فان قلت: لعل سبب استنتاج العلمية
من كلام الكشف تعليله بانه يوصف ولا يوصف به لما شاع في النحو من ان
العلم لا يوصف به قلت: النجاة لم يقصدوا قصر ذلك على العلم بل كل
ما لا يدل على معنى توصيفي لا يوصف به الا ترى ان العلم والاسم الجامد لوتضمن
وصفا لوقع نعما وخبرا ومتعلقا نحو جاء رجل حاتم « وانت غربال الاله »
و « اسد علي ». نعم ان شراح الكشف اختلفوا هل في كلامه ما يدل
على ان اسم الجلالة قد صار علما لقوله واما الله بحذف الهزة فخصوص
بالمعبود بحق اسم يطلق على غيره فاختر السيد في حواشيه وحواشي
المطول انه اراد منه تحقيق الغلبة بالتغيير بحذف الهزة. واما التفتازاني في
المطول في بحث العلمية فاختر ان ذلك التغيير كوضع جديد صار به
علما وان الغلبة حصلت من قبل بالتعريف * قوله وتحرير الفرق بين
علم الجنس وعلم الشخص الخ * اتي في التفرقة بينهما بما لا يزيد على
الاقصاع. فان التفرقة بمعرفة تصور الواضع عند وضعه تستدعي البحث
عن ضمير الواضع وتنقلنا بعد تحقق مرادنا الى البحث عن سبب اختلاف

(١) فرسان لقيس بن زهير العسبي الذي تراه من مع حذيفة الدياني وكان لهذا الاخير فرسان يلقيان بالخطار والحفاء فوضع رهط
حذيفة كميناً في محل السباق فلطموا الغبراء فهاجت الحرب بين عيس وذيان اربعين سنة والى هذه الحادثة يشير الشاعر حيث قال
اذا كانت الغبراء للحرب عدة * اتته الرزايا من وجوه الفوائد * فقد حرت الحفاء حنف حذيفة * وكان يرأها عدة للشدائد *
وقد نقل السهيلي انه يقال دامت حرب داحس ثمان عشرة سنة ام تحمل فيها انى لانهم كانوا لا يقربون النساء ما داموا
محاربين والغبراء هاته هي حالة داحس كما ذكره ابن الكلبي في الانساب آه مصححه معاوية التميمي

خصوصها فهو علم الجنس
أو من حيث عمومها فهو اسم
الجنس وهي من حيث عمومها
وخصوصها تنطبق على كل
أسد في العالم بسبب أنما
أخذناها في الذهن مجردة
عن جميع الخصوصيات
فتنطبق على الجميع فلا جرم
يصدق لفظ الأسد وأسامة
على جميع الأسود لوجود
المشترك فيها كلها فيقع الفرق
بين اسم الجنس وعلم الجنس
بخصوص الصورة الذهنية
والفرق بين علم الجنس وعلم
الشخص أن علم الشخص
موضوع للحقيقة بقيد
التشخيص الخارجي وعلم
الجنس موضوع للماهية
بقيد التشخيص الذهني
(والمضممر هو اللفظ المحتاج
في تفسيره إلى لفظ منفصل
عنه أن كان غائبا أو قرينة
تكلم أو خطاب فقولنا إلى
لفظ احتراز من ألفاظ
الإشارة وقولنا منفصل عنه
احتراز من الموصولات
وقولنا قرينة تكلم أو خطاب
ليدخل فيه ضمير المتكلم
والمخاطب) المضممر مأخوذ
من الضمور لأنه مختصر
قليل الحروف بالنسبة إلى
الظاهر أو من الضمير لأنه
كناية عما في الضمير وهو
الاسم الظاهر أو مسماه ولا
بد له من مفسر فقد يكون
لفظا منفصلا عنه نحو زيد
مررت به وهذا هو الأصل

تصوره مع كون الموضوع له واحدا في الخارج ثم أي معنى يعقل لوضع
اسم اسد للصورة التي في ذهن غير الواضع فإن أراد به أنه موضوع
للماهية المعروفة لكل أحد فهل الصورة التي في ذهن الواضع ووضع لها
لفظ أسامة الأمثال منها أي الماهية فلم يبق من فرق بين اللفظين اسد وأسامة
من جهة المعنى الموضوع له خصوصا وقد زاد فقال أن الصورة من حيث
عمومها وخصوصها تنطبق على كل اسد في العالم فانه صريح في أن
هاته الصورة صورة الماهية وإنما جزئيتها وكيبتها باعتبار كونها في ذهن
واحد أو في أذهان كثيرة على أن تسليم كون تعدد الحصول في الأذهان
مما يؤثر جزئية أو كلية «دونه خراط القناد» لأن الكلبي هو المفهوم الذي
لم تعتبر فيه الشخصيات والجزئي بخلافه فهو نسبة من المفهوم وإفراده
وإذا ثبت كون اللفظين موضوعين لما يشمل كل اسد في العالم بطل الفرق
من جهة المعنى بعد طول العناء وإطباب العبارة ولزم الرجوع إلى التفرقة
اللفظية ولم أر أحدا حاول أفهام التفرقة بين هذين العلمين وبلغ لما أراد.
فالذي يبدو في تحقيق الفرق بين اسم الجنس وعلمه على وجه أنسب
بشوت اختلاف الأحكام اللفظية الثابتة لهما أنه النظر لشرط الواضع وذلك
أن ثمة وضعا وشرطا واستعمالا على مقتضاها فالواضع لما وضع الاسد
وضعه اسما لهذا الجنس أي للماهية كلها باعتبار إفرادها ليطلق على كل واحد
من الأفراد أو على نفس الماهية عند تعريفه بلام الحقيقة ولم يشترط شيئا
في صحة استعماله فيما ذكر ولما وضع لفظ أسامة وضعه ليستعمل علما على فرد
مخصوص من أفراد الاسد بعد تعيينه عند المتكلم ووضع له جديد وهو قصد
المتكلم لتمييز هذا الفرد عن غيره من أفراد الماهية بحمل اللفظ دليلا عليه دونها

ثم يقوم مقامه أمور أخر تصيره معلوما كقوله تعالى « انا ارماه في ابلة القدر » وام يتقدم للقرآن الكريم نصر
 بل كان معلوما بالمحاورات المتقدمة وكقوله تعالى « كل من عليها فان » ولما يتقدم الارض ذكر انكها معلومة بالسباق
 وكقوله تعالى « حتى توارت بالحجاب » ٣٧ واما يتقدم للشمس ذكر. اما الموصولات فلا بد أن تتصل صلاتها بها

نحو مررت بالذي قام وبين
 قام اوب قام. واسماء
 الاشارات هذا وتلك وهؤلاء
 واؤلاء لابد معها من مفسر
 واصله ان يكون فلا من
 اشارات الاعضاء او غيرها
 والمضمرات ثلاثة أقسام
 للمتكلم والمخاطب والغائب
 فالمحتاج لما تقدم انما هو ضمير
 الغائب نحو هو وهي وهما
 وهم وهن. وأما المخاطب نحو
 أنت وأنت وانتا واسم وانتن.
 والمتكلم نحو انا ونحن فلا
 يحتاج شيء من هذين
 القسمين الى معرفة لفظ
 ظاهر بل من قال لك انا
 عرفته وان لم تعرف اسمه
 وكذلك من قلت له انت انتظم
 الكلام بينكما وان لم تعرف
 اسمه بل قرينة التكلم
 والخطاب كافية في ذلك
 فلذلك نوعت المحتاج اليه
 في بيان المضمر الى لفظ او
 قرينة (فائدة) جليدة
 اختلاف الفضلاء في مسمى
 لفظ المضمر حيث وجد
 هل هو جزئي او كلي فرايت
 الا كثيرين على ان مسماه
 جزئي واحتجوا على ذلك
 بوجهين الاول ان النحاة
 اجمعوا على ان المضمر معرفة

كما وضع لفظ آدم مثلا ليدل على فرد معين من جنس الانسان بعد تعيينه
 ووضع جديد من مسميه. فعلم الجنس وعلم الشخص بيان في المعنى
 واللفظ. وعلم الجنس واسم الجنس مختلفان اختلاف النكرة
 والعلم بحسب شرط الواضع في الاطلاق وانما لما كانت افراد الاسد مما لا
 يعرف بعينه لضعف مشخصاتها بتشابه افرادها كان وضع العلم لها موقفا
 بحال حضورها بمرأى من المتكلم او عند حديثه عنها حاكيا لما رأى بخلاف
 اعلام الاناسي فانها تدوم معها لان الحاجة الى تمييز المسمى بها عن نسوا
 دائمة مادام المسمى موجودا. وهو فرق لا يترك للاشتباه بعد اليوم مسلكا
 الى الاذهان قوله فائدة جليدة اختلاف الفضلاء في مسمى لفظ المضمر الخ
 ذكر هنا مذهبين في تحقيق المعنى الموضوع له الضمائر وهو خلاف يسري
 الى بقية المعارف ومنشأ الخلاف النظر الى حال الاستعمال وهو نظر
 المذهب الاول. او الى عدم الاختصاص بواحد وهو نظر المذهب الثاني
 وهو التحقيق فان الضمائر وسائر المعارف كليات بحسب الوضع وسائر
 الموضوعات اللغوية بحسب الوضع كليت لان الواضع ما وضع لفظا
 لذات معينة لا يطلق على غيرها حتى الكليات المنحصرة في افراد كشمس وسماء
 فذلك بحسب العروض الا ان كليت كل شيء بحسب ما وضع له فاذا
 لم يبق لنا نظر في الوضع ولا حكم لنا على مقتضاه بكليت او جزئية.
 وانما النظر الى امرين آخرين وهما شرط الواضع واستعمال المتكلم فاما
 شرط الواضع فهو ما شرطه في وضع الكاية وجعله قيما مصححا لاطلاقها
 ماخوذا من تتبع استعماله وليبان ذلك وضع علم متن اللفظة وعلم الصرف

وعلم النحو. وهذا كوضعه الرجل للذكر البالغ الأدمي. ووضعه فعل لما مضى
من الأحداث. ووضعه الرفع للدلالة على العمديّة في الكلام لا يختص جميع
ذلك بشخص دون آخر ولا بحدث دون غيره ولا بمدة دون عمدة. وبالنظر
إلى شرط الواضع يحكم على الكلمات بالكليّة والجزئية وبالتنكير
والتعريف. فاما الأفعال والحروف فما شرط الواضع فيها أكثر من تحقق
مفهومها فهي كليات وضعا وشرطا. وإن لم يشع في الاصطلاح الحكم
عليها بكليّة أو جزئية ولا بتعريف أو تنكير لأن القصد من ذلك التفرقة
وهي كلها نوع واحد. واما الأسماء فمنها نكرات ومعارف فالنكرات لم
يشترط الواضع فيها التحقق مدلولها فكانت كليّة لأن شرطها كلي
وذلك في الجوامد ظاهر واما في المشتقات فلان وجود مدلولها كاف في
صحّة حماها فإن قائم يوصف به الرجل باعتبار أنه اتحد بمدلوله لا باعتبار
كونه هو الشخص القائم والالام يصح وصفه به إذا لا يوصف الشيء
بنفسه. واما المعارف فقد شرط الواضع لصحة إطلاقها خصوص من
تطابق غايه أي أنها تطابق على من قام به مدلولها باعتبار كون قيام مدلولها
به خاصا غير منظور إلى غيره. فاما العلم فاعلاها وهو موضوع ليدل على
ذات خاصة من الأشياء تتميز به عن غير ها وشرط الواضع لصحة إطلاقها على ذات
أن يوضع لها وضعا ثانيا وهو المعبر عنه بالتسمية ثم البقيّة وضعت لمعان
كلية على شرط أن لا تستعمل إلا عند قصد الجزئية « فأننا » وضع لمتكلم فهو
كلي بحسب صلوحيته لأن يستعمله كل متكلم لكن شرط الواضع
أن لا يستعمله إلا شخص حاضر في حالة تكلمه فإذا قلت أنا لم تلاحظ
فيه إلا كونه علامة عليك لا يشاركك فيها غيرك من المتكلمين مادام

والصحيح أنه اعرف بالمعارف
قلو كان مساهلا كليا لكان نكرة
فان النكرة اما كانت نكرة

لان مسماها كلي مشترك فيه
 بين افراد غير متناهية لا يختص
 واحد منها دون الآخر
 والمضمر ليس كذلك فلا
 يكون نكرة. الثاني ان مسمى
 المضمر اذا كان كليا كان دالا
 على ما هو اعم من الشخص
 المعين به والقاعدة العقلية ان
 الدال على الاعمر غير دال
 على الاخص فينزم ان لا يدل
 المضمر على شخص خاص
 البتة وليس كذلك بل كل
 من قال «انا» فمغناه دون غيره
 وكذلك اذا قالت لزيد انت
 قائم» لا يفهم الا نفسه والصحيح
 خلاف هذا المذهب وعليه
 الاقلون وهو الذي اجزم
 بصحته وهو ان مسماها كلي
 والدليل عليه انه لو كان مسما
 حريا لما صدق على شخص
 آخر الا بوضع آخر كالاعلام
 فانها لما كان مسماها جزئيا لم
 تصدق على غير من وضعت
 له الا بوضع ثان فاذا قال
 قائم انا» من كان اللفظ
 وضوعا بازاء خصوصه من
 حيث هو هو وخصوصه
 ليس به وجودا في غيره فينزم
 ان لا يصدق على غيره الا
 بوضع آخر وان كان
 موضوعا لمفهوم المتكلم بها
 وهو قدر مشترك بينه وبين
 غيره والمشارك كلي فيكون

لم يستعمل كلمة انا وبهذا يظهر الفرق بينهما وبين قولك متكلم لان
 متكلم يصدق على كل متكلم وان لم يخطر بباله الحديث عن نفسه بذلك
 ولهذا لم يصح الاخبار بالضمائر لا تقول رجل انا مریدا به رجل متكلم
 و«هذا» وضع ليدل على مشار اليه مشروطا ان لا يستعمل الا عند قصد ذات
 معينة فلا يصح فيمن اشير اليه بالبنان ان تطابق عليه انه هذا فتقول
 رجل هذا اي مشار اليه. وكذا الامر اظهر في الموصول والمحل بال لان
 التعريف فيهما عارض بالصلة والمعد. واما ما يرد من الاخبار او التوصيف
 بالعام او الضمير نحو رجل حاتم وقوله «واني من القوم الذين هم هم» فذلك
 لتاويل الاول بالصفة. وكون الثاني من باب الاخبار بعين المبتدأ للدلالة
 على البقاء على حد «شعري شعري» واستعمال المتكلم لجميع ما ذكر على وفق شرط
 الواضع وهو في العلم متوقف على الوضع الجديد المشروط. وبهذا يظهر
 مرادهم من قولهم كليات وضعا جزئيات استعمالا. لان الاستعمال على
 وفق الشرط الجزئي وانما لم يقولوا ذلك في العلم لتميز ال الوضع الحاصل
 من التسمية منزلة وضع الواضع فجعلوه جزئيا وضعا وليستعمالا على وجه
 التسامح في قوله والقاعدة العقلية ان الدال على الاعمر غير دال على الاخص البتة
 بما قد مناه يمين عدم تسليم كون الضمير مثالا دالا على الاعمر لانه انما
 دل على متكلم بشرط خصوصه لتعيينه فليست الصغرى من القياس
 صادقة في قوله وثانيهما ان يوضع اللفظ الخ في هذه على الجواب ومرجعه
 الى كون المعارف من باب الكلي المنحصر في فرد وهو يقتضي كون شمس

لفظ انا حقيقة في كل من قال انا لانه متكلم بهذا الذي هو مسمى اللفظ فينطبق ذلك على الواقع. واما قواهم في الوجهين
 فالجواب عنه واحد وهو ان دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سببان احدهما وضع اللفظ بازاء خصوصه فيفهم
 الشخص حينئذ بالوضع بازاء الخصوص وهذا كالعلم. والثاني ان يوضع اللفظ بازاء معنى عام ويدل الواقع على ان
 مسمى اللفظ محصور في شخص معين فيدل اللفظ عليه لا يحصر مسماها فيما لا يوضع بازائه ومن ذلك

المضمرات وضعت العرب لفظ انا مثلا لمفهوم المتكلم بها فاذا قال القائل انا فهم هو لان الواقع انه لم يقل هذه اللفظة الآن الا هو ففهمناه لانحصار المسمى فيه للوضع باثره . وكذلك بقية المضمرات وهذا كما تقول رايت قاضي مكة او المدينة فيفهم المتولي في ذلك الوقت لهذه المدينة لان الواقع انما هو المتولي وفي وقت آخر يفهم المتولي الآخر على حسب ما يحصر الواقع المسمى في شخص معين فكذلك المضمرات حتى لو فرضنا جماعة قالوا انا في وقت واحد واصوات متشابهة بحيث لا يميز الواقع واحدا منهم عن واحد لم يفهم ﴿ ٤٠ ﴾ منهم واحدا وكذلك اذا قلت لجماعة بين

يديك انت مخاطب واستوت نسبتك في الخطاب معهم ومواجهتك اليهم واشارتك لهم يفهم احد منهم نفسه بخصوصه وانما يفهمها اذا حصر الواقع المخاطبة فيه فلما كان الغالب حصر الواقع مسمى اللفظ في شخص معين فيفهم قال النحاة هي معارف فان فهم الجزئي لا يكاد ينفك عنها وبه حصل الجواب عن القاعدة العقلية ان اللفظ الموضوع لمعني اعم لا يدل على ماهو اخص منه فان الدلالة لم تات من اللفظ وانما اتت من جهة حصر الواقع المسمى في ذلك الاخص: اذا تقرر الجواب عن حججهم وظهر بالرهان ان مسماها كفي لا جزئي فاعين مسمياتها فاقول مسمى مضمرات المتكلم وهي: انا ونحن وايي وابانا

وسماء معرفته وبطلانها واضح الا ان يفرق بين البابين بالاغلبية وعدمها كما اشار اليه قوله فلما كان الغالب حصر الواقع الخ وفيه حرازة فالاولى في الجواب ما قدمنا من اعتبار شرط الواضع عند الوضع ﴿ قوله بقبيل الاختصار والايجاز في التعبير الخ ﴾ اراد بهذا لزمه وهو تقدم معاد وذلك مناط الفرق لان ضمير الغيبة لا يطلق الا على غائب معروف وهو المعاد بخلاف لفظ غائب كما اشار له آخر كلامه ﴿ قوله كاسماء الاعداد آه ﴾ واعلام البلدان واعلام الاجناس التي لم تشتهر بوصف يشبه بها فيها مثل ارض ونمل وشجر لان جميع ذلك لا يحتمل المجاز وتمثيله باسماء الاعداد بناء على المختار من عدم احتمالها للجاز وعليه بحث شهير للمصنف في الفروق ومن بعدله من حذاق المتأخرين وفيه بحث الشيخ الجد رحمه الله المشهور من استعمالها في الكثرة نحو ذرعها سبعون ذراعا والتحقيق في الجواب ما استنبطه الشيخ

وقت وقتنا وأكرمنا وأكرمنا على لي مفهوم المتكلم بها كائن من كان : ومسمى ضمائر المخاطب وهي نحو : قمت وأنت وأنت مفهوم المخاطب بها كائن من كان . ومسمى مضمرات الغائب وهي : هو وهي ونحوها مفهوم الغائب كائن من كان . فان قلت . فهل تقول ان لفظ الغائب ولفظ المضمرات الموضوع للغيبة لمعني واحد فيكونان مترادفين . أو تقول هما لمعنيين فيكونان متباينين قلت : بل أقول انهما لمعنيين وانهما متباينان لان لفظ الغائب موضوع لمعلوم موصوف بالغيبة والمضمرات الخاصة موضوعة لمعلوم موصوف بالغيبة بقبيل الاختصار والايجاز في التعبير عنه وبهذا القيد صار مسمى المضمر أخص من مسمى لفظ الغائب فهما متباينان لا مترادفان ولذلك يجوز استعمال لفظ الغائب ابتداء من غير ان يكون للعقل عساه شعور ولا يجوز في المضمر حتى يكون للذهن به شعور بتقديم لفظ اوسياق أو غيرها ولا يجوز مع لفظ المضمر النعت ويجوز مع لفظ غائب الى غير ذلك من الاحكام الدالة على التباين (والنص فيه ثلاثة اصطلاحات قيل ما دل على معنى قطعها ولا يحتمل غيره قطعاً كاسماء الاعداد .

* وقيل ما دل على معنى قطعاً وان احتمل غيره كصبيح الجموع في العموم فانها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق
 * وقيل ما دل على معنى كيف ما كانت وهو غالب استعمال الفقهاء النص أصله في اللغة وصول الشيء الى غايته ومنه
 قوله في الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير العنق فإذا وجد فجوة نص أي رفع السير الى غايته ومنه منصة
 العروس لانها ترفع الى غايتها اللائقة بالعروس ومنه نصت الطيبة جيدها اذا رفعتها فمن لاحظ هذا المعنى سمي
 به القسم الاول فان دلالاته اقوى الدلالات ومن لاحظ أصل الظهور والارتفاع سمي به المعنى الثالث
 ومن توسط بينهما سمي به القسم المتوسط . والقسم الاول هو اولى بهذا الاشتقاق لوجود ارتفاع الدلالة الى غايتها وهو
 الذي يجعل قبالة الظاهر فإذا قلنا : اللفظ اما نص أو ظاهر فمرادنا القسم الاول . واما الثالث فهو غالب الالفاظ وهو
 غالب استعمال الفقهاء يقولون : نص مالك على كذا اولنا في المسألة النص والمعنى ويقولون نصوص الشريعة متظافرة بذلك . وأما
 القسم الثاني فهو كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » فانه يقتضي قتل اثنين جز ما فهو نص في ذلك مع احتماله لقتل
 جميع المشركين (والظاهر هو المتردد بين احتمالين فكثر هو في احدهما أرجح . والمجمل هو المتردد بين
 احتمالين فكثر على السواء ثم التردد قد يكون من جهة الوضع كالمشترك وقد يكون من جهة العقل كالمشروط
 بالنسبة الى أشخاص مسماة نحو قوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » فهو ظاهر بالنسبة الى الحق مجمل بالنسبة
 الى مقادير (الظاهر من الظهور وهو العيان فاللفظ متى رجح في احتمال من الاحتمالات قلت او كثرت سمي
 ذلك اللفظ ظاهراً بالنسبة الى ذلك المعنى كالعوم بالنسبة الى الاستغراق فان اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص وكذلك
 كل لفظ ظاهر في حقيقته دون مجازاته . والمجمل مأخوذ من الجمل وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام لعن الله اليهود
 حرمت عليهم الشحوم فجملوهما فباعوهما ﴿ ٤١ ﴾ واكلا انهما أي خلطوهما بالسبك ومنه العلم الاجمالي اذا اختلط فيه المعلوم
 بغير المعلوم واللفظ المجمل

اختلط فيه المراد بغير المراد
 فسمي مجملاً فاذا وضعت
 العرب اللفظ مشتركاً لزم من
 الاشتراك الاجمال كما تقول
 الفرس الآن لا اجمال فيه
 بل يتبادر الذهن الى الحيوان
 الصاهل فلو وضعت حيوان
 آخر صار مجملاً . فعلنا ان
 الاجمال نشأ عن الاشتراك
 واما اذا قلنا في الدار رجل
 فانا نجوز ان يكون زيدا
 وعمراً وجميع رجال الدنيا
 على البذل وذلك بطريق
 التجويز العقلي لا من الوضع
 اللغوي بل ما اقتضى الوضع
 الا القدر المشترك بين جميع
 الرجال وهو مفهوم الرجل

الجد مما اشار له صاحب الكشف من كون الاستعمال في الكثرة على
 طريقة التمثيل ولفظه حقيقة . هذا والمصنف مثل للنص المفرد لان
 المبحث في اسماء الالفاظ مبع انه يوصف به المركب ايضاً وهو كل
 مركب كانت مفرداته نصوصاً ولم يجتمعا مجازاً عقلياً ولا
 قصراً اضافياً ولا تخريجاً على خلاف مقتضى الظاهر ومثله الباجي بقوله
 تعالى ولا تقربوا . وفي المثال نظران النهي ظاهر في التحريم لا نص
 فيه وقد ذكرنا هنا لانه لا يجيء من بعد ﴿ قوله وقيل من ما دل على
 معنى قطعاً وان احتمل غيره الخ ﴾ اذا كان ذلك الغير يتحقق
 معه ذلك المعنى المدلول عليه وزيادة كالاستغراق فانه يدل على أقل
 الجمع وزيادة وهو الواحد ﴿ قوله وقيل ما دل على معنى كيف ما كان الخ ﴾
 اي لفظ دل فيكون مقابله دلالة العلم وهي القياس الذي يلعبه القدماء

وهو من هذا الوجه ظاهر لا مجمل وانما جاء الاجمال من جهة التجويز العقلي . فعلنا ان الاجمال له سببان
 الوضع اللغوي والتجويز العقلي ومثل الرجل في ذلك كل نكرة ينطق بها : وأما اللفظ الآية فان المقدار لم تعرض له فلذلك احتمل
 العشر وغيره على السواء فكان اللفظ مجملاً بالنسبة الى المقادير وظاهر في المشترك الذي هو الحق من حيث الجملة (واليمين

بالمعنى كما اشار له المصنف هنا فاذا قال المجتهد هذا : حكم منصوص اراد انه ليس بقياس واذا قال المقلد : هذا منصوص اراد انه من قول الائمة لا من تخريجه او تخريج المتأخرين ﴿ قوله هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه الخ ﴾ متعلق بقوله الموضوع او بحال من قوله لمعنى ﴿ قوله اى بالحكم الخ ﴾ متعلق بقوله تتبع اى تتبعها بالحكم فنعو والسارق والسارقة فاقطعوا نتبع محال السرقة بالحكم وهو القطع فحيثما وجدنا محلا وضعنا له الحكم وهو القطع اذ العموم من عوارض التركيب فلا بد فيه من حكم هو المظروف في العموم ﴿ قوله وسبب هاته العبارة والاحتياج اليها اشكال كبير عادتي أورده الخ ﴾ حاصله ترديد بين ثلاثة وجوه هي التي يمكن فرضها هنا وابطال لكل واحد من الثلاثة وذلك حيرة : وحاصل جوابه باختيار الشق الاول من الترديد مع زيادة قيد التتبع وهو ضعيف لان المقصود من صيغ العموم في التخاطب والتفاهم انما هو الافراد اولا فاذا سمعنا والسارق والسارقة فاقطعوا تبادر لنا الاشخاص لا وصف السرقة وعليه فينبغي ان يكون اللفظ موضوعا للتبادر منه هرفا . ولان ادوات العموم مثل كل وجميع ومن واينما انما تفيد افرادا من مدخولها فلا جرم كان مسمى العموم الافراد وانما المفهوم الكلي طريق لاستحضارها فهو حاصل تبعا ولذلك فنحن لو سلمنا ان صيغة العموم موضوعة للوضع فانا نختار الترديد الثاني فتكون صيغة العموم موضوعة للخصوصيات على وجه الاحاطة بها لان الكلمات الدالة على العموم تفيد الاحاطة مثل كل وحيثما وهي المعبّر عنها بالاسوار في المنطق ومدخولها الدال على الجنس يفيد الافراد فحصل من مجموع ذلك افراد مستغرقة لان صيغ العموم انما يقصد بها الافراد ابتداء وما يدل عليها هو الموضوع في قضية العموم وادوات العموم اسوار له ولا يرد ما

هو ما افاد معناه اما بسبب الوضع او بضميمة بيان اليه المبين من البيان وهو الايضاح فاذا قال له عندي عشرة قلنا : هذا اللفظ مبين بالوضع اى بينه الواضع والمستعمل فان كان اللفظ أولا مجملا نحو القراء ثم بينه بعد ذلك قلنا : صار مبينا فصدق المبين على القسمين وكذلك المفسر يصدق على القسمين في الاصطلاح واللفظة (والعام * هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله نحو المشركون) المراد بالتتبع في المحال * اى بالحكم كان وجوبا او تخريما او ندبا او اباحة او خبرا او استفهاما اى شيء كان الحكم * وسبب هذه العبارة والاحتياج اليها اشكال كبير عادتي اورده ولم أر أحدا قط

اورده المصنف من لزوم الاشتراك اللفظي لان الاشتراك اللفظي هو الوضع
 للخصوصيات المختلفة بالذات التي لا تجمعها جهة واحدة ظاهرة اما التي تجمعها
 جهة واحدة مثل مدلول صفة العموم فجمعها مانع من الاشتراك اللفظي
 فالاختلاف نوعان احدهما يوجب الاشتراك اللفظي والآخر يوجب الاشتراك
 المعنوي وهو الاختلاف في الخصوصيات مع اتحاد النوع وغير هذين اتحادا لا
 يوجب اشتراكا البته مسما جزئي واحدا مشخص. وبهذا ايضا يدفع الرد الثاني
 وهو تعذر الوضع لهذا المعنى الذي اشار له بقوله « ووضع لفظ المشترك بين
 امور غير متناهية محال » لان غير المتناهي اذا استخصر بعنوان عام لم يستعمل
 الوضع له كما في اسماء الاجناس والاحداث. وهذا يدفع الاشكال عن صيغ
 العموم وعن الكلي وعن المشكك ايضا لان الاختلاف الحاصل بين افراد لا قد
 يرد عليه انه موجب لكون اللفظ الموضوع لها مشتركا لفظيا على اننا لا نسلم
 كون صيغة العموم موضوعا لشيء. اذ العموم عارض من عوارض الالفاظ عند
 تركيبها واستعمالها وليس هو من المدلولات الموضوعات لالفاظ ولذلك يقولون
 صيغ العموم ولا يقولون الفاظ العموم كما سيأتي في باب فقولك كل رجل كلمتان
 احدهما كل موضوع للاحاطة بالافراد اذ لا يفهم منها عند سماعها الا ذلك
 والاخرى رجل وهو موضوع للنوع المعروف فاذا اضيف احدهما للآخر افاد
 استغراق افراد هذا النوع. وكذلك حيثما مع فعل الشرط تدل على استغراق افراد
 مدلول فعلها وهو نوع الحدث المشتق هو منه في اطلاق اسم الموضوع عليه
 تساهل الا ان يراد الوضع النوعي. والغفلة عن هذا اوجبت اضطرابا ياتي
 في تعريف العام. واما جواب البعض الذي حكاه المصنف وزيفه فما هو
 بعيد من كلامه لان قيد العدد يؤذن بالتبعية له والالقال المجيب بقيد
 الفرد الملبهم نعم ان كلمة مفهوم العدد وقعت في تقرير المجيب ولعلها سهو

اجاب عنه وهو ان صيغة العموم بين افرادها قدر مشترك ولها خصوصيات فاللفظ اما ان يكون موضوعا للمشارك كمطلق الشرك في المشركون او للخصوصيات او للمجموع المركب منهما والكل باطل فلا يتحقق مسمى العموم ولا وضعه : بانه ان اللفظ ان كان وضع للمشارك فقط يلزم ان يكون مطلقا والمطلق ليس بهام وان وضع للخصوصيات وهي مختلفة فيلزم ان يكون لفظ العموم مشتركا مجالا لوضعه بين مختلفات. وصيغة العموم مسماها واحد ولا اجمال فيها ولان الخصوصية غير متناهية ووضع لفظ مشترك بين امور غير متناهية محال لان الوضع فرع التصور وتصور ما لا يتناهي على التفصيل محال وان كان موضوعا للمجموع المركب من كل خصوصية مع المشترك في كل فرد فرد على حiale لزم الاشتراك ﴿ ٤٤ ﴾ بين ما لا يتناهي وهو محال لما تقدم

او للمجموع الافراد بحيث يكون المسمى واحدا وهو المجموع من حيث هو مجموع فيصير نسبته الى مساه كنسبة لفظ العشرة لمسماها فحينئذ يتعذر الاستدلال بصيغة العموم على ثبوت حكمها لفرد من افرادها في النهي او النفي لانه لا يلزم من النهي عن المجموع او الاخبار عن نفيه نفي اجزائه ولا اجتناب جميع اجزائه لان المجموع يكفي في صدق اجتنابه ترك جزء من اجزائه وكذلك يصدق نفيه بنفي جزء لكن لفظ العموم هو الذي يحسن الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد حالة النفي او النهي فلا يكون لفظ العموم للعموم على هذا التقدير فهذا هو الاشكال : واجاب بعضهم

منه فايراد المصنف عليه بان مفهوم العدد كلي فيه توقف لان العدد في اصطلاح المناطق هو الكثرة المنتشرة اعني افراد الماهية وليست هي من المفاهيم اذ المفاهيم لا تحقق لها في الخارج والا افراد متحققة والكلي منتشر فيها . فالحق ان جواب البعض لا يرد عليه الا كونه غير واضح في مراد لا فتدبر حق التدبر قوله وهو ان صيغة العموم بين افرادها قدر مشترك الخ ﴿ الطرف وهو بين افرادها خبر مقدم وقدر مشترك مبتدأ مؤخر والجملة منها خبر ان المفتوحة والمعنى ان كل صيغة هموم يوجد قدر مشترك بين افرادها وانما قدم الخبر ليدفع اليهام كون قدر مشترك خبرا ان حتى تكون صيغة العموم هي القدر المشترك ﴿ قوله والمطلق هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي الخ ﴿ اي بلا قيد وبهذا فارق العام والمراد بالمعنى الكلي ما يشمل معنى لام الطبيعة فنحو الزنا مطاق . ونحو طالق مطلق فهو يساوي الذكرة ويساوي مدخول لام الحقيقة وهذا وجه الجمع بين كلامي ابن الحاجب والسبكي فيما أرى . واما المقيد فهو ما دل على الماهية بقيد من انواعها او احوالها نحو طالق ثلاثا وزنا المحصن وبهذا فارق القيد الماخوذ في العام لانه قيد لاستيعاب افراد

بانه موضوع للمشارك بقيد العدد فلا يكون مطلقا لحصول العدد ولا مشتركا لان مساه واحد وهو المشترك ومفهوم العدد قفلت له مفهوم العدد كلي والمشارك كلي والكلي اذا اضيف الى الكلي صار المجموع كليا والموضوع الكلي مطلق فلا يكون عاما بل يكتفى بها يصدق فيه المشترك والعدد وذلك يصدق بثلاثة على هذا اذا قلنا هو اللفظ الموضوع للقدر المشترك بقيد تتبعه في محاله بحكمه اندفعت الاسئلة لان قيد التبع في جميع المحال ينفي الاطلاق فان المطلق لا يتبع بل يقتصر به على فرد ويكون مجموع القيدين هو المسمى وهما المشترك وقيد التبع فيكون المسمى واحدا فلا يكون مشتركا فحصل العموم من غير اشكال فهذا هو الملجئ لهذا الحد الفريب (والمطاق هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي نحو رجل . والمقيد هو

اللفظ الذي اضيف الى مسماه معنى زائد عليه نحو رجل صالح) التقييد والاطلاق امران اضا فيان قرب مطلق مقيد بالنسبة ورب مقيد مطلق فاذا قلت حيوان ناطق فهذا مقيد واذا عبرت عنه بانسان صار مطلقا واذا قلت انسان ذكر كان مقيدا واذا عبرت عنه برجل صار مطلقا وكذلك ما من مطلق الا ويمكن جمعه مقيدا بتفصيل مسماه والتعبير عن الجزء من بلفظين وما من مقيد الا ويمكن ان يعبر عنه بلفظ واحد فيصير مطلقا الا ما يندر جدا كالبساط (والامر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طلبا جازما على سبيل الاستعلاء نحو قم . والنهي هو اللفظ الموضوع لطلب الترك طلبا جازما والاستفهام هو طلب حقيقة الشيء والخبر هو الموضوع للفظين فاكثر اسند مسمى احدهما الى مسمى الآخر اسنادا يقبل التصديق والتكذيب لذاته نحو زيد قائم) جعل هذا الباب كلاما من باب اللفظ الموضوع يتخرج على احد المذاهب الثلاثة وهي ان الكلام وجميع ما يتعلق به وبانواعه وعوارضه من الامر والنهي والخبر والاستفهام والتكذيب والتصديق وغيرها هل هي كلها * موضوعة للكلام اللساني مجازي في النفساني لانه المتبادر عرفا أو للنفساني مجازي في اللساني كقول الاخطل

ان الكلام لفي النفود وانما * جعل اللسان على النفود ادليلا . او الالفاظ كلها مشتركة بين اللساني والنفساني جمعا بين المدركين ثلثة مذاهب فوق التحديد في هذا مبنيا على المذهب الاول مع ان الثالث هو المشهور عند العلماء كذلك حكاه امام الحرمين والامام فخر الدين ققولي في الامر لطلب الفعل احتراز من طلب الترك الذي هو النهي ومن الاستفهام لانه لطلب الحقائق دون « ٥٥ » الافعال . وقولي طلبا جازما احتراز عن الندب وقولي على سبيل الاستعلاء

هو مذهب أبي الحسين البصري والامام فخر الدين ومنهم من اشترط العلو دون الاستعلاء والجمهور من المتكلمين على

المأهية فافهم قوله موضوعة للكلام اللساني مجازي في النفساني الخ كيفما كان فانهم متعارف في اللساني اذ الاصولي لا يبحث عن النفساني بل عن اللساني لان ادلت الاحكام من الكلام اللساني

عدم اشتراطهما بل الصيغة من حيث هي صيغة تسمى أمرا كانت من اعلى أو ادنى مع استعلاء أو تواضع كالخبر وسأتي في الامر تقرير ذلك ان شاء الله تعالى ولم أر لهم مثل هذا الخلاف في النهي فتركته وتلزمهم التسوية بين البابين والاحترازات في الامر هي بعينها في النهي فلا أعبدها . قال العلماء فرقت العرب بين قولنا ما الزوج وبين قولنا أفهمني ما الزوج فالاول طلب الحقيقة والثاني طلب فعل يصدر من المخاطب فاذا قال السيد لعبده من بالباب فقال غير ذلك العبد زيد بالباب حصل مقصود السيد ولا عتب على العبد الاول فان المقصود انما هو تحصيل فهم من بالباب واذا قال لعبده اسقني ماء فسقاه غير ذلك العبد المأمور توجه العتب على الاول لكون صيغة الامر موضوعة للتكليف والالزام الذي من شأنه العتب على تقدير الترك هكذا نقله الايمة عن اللغة في الفرق بين الاستفهام والامر نقله فخر الدين وغيره فلذلك قيل في حد الاستفهام « طلب حقيقة الشيء » وقولي في الخبر للفظين فاكثر فان اقل الخبر لفظان نحو زيد قائم وقد يخبر باكثر نحو أكرم أخوك أباك يوم الجمعة متكثرا في الدور الادار زيد اجلالاه وخالدا فهذا كلاما خبر واحد هو ومتعلقاته وخالدا مفعول معه واجلالا مفعولا لاجاله وقولي أسند مسمى احدهما الى مسمى الآخر احتراز من قولنا زيد عمرو في الكلام غير المنتظم وقولي يقبل التصديق والتكذيب احتراز من الاسناد بالاضافة نحو غلام زيد أو الصفة نحو الرجل الصالح وقولي لذاته احتراز من تعذر قبوله لاحدهما اراض من جهة المخبر أو المخبر عنه فالاول خبر الله تعالى لا يقبل الا الصدق والثاني نحو قولنا الواحد نصف الاثنين لا يقبل الا الصدق والواحد نصف العشرة لا يقبل الا الكذب فلم يقبلها في هذه الاحوال لكن هذه الاخبار بالنظر اليها من حيث انها خبر تقبلها اذا قطعنا النظر عن المخبر والمخبر عنه وانما جاء الامتناع لا من ذات الخبر فله من ذاته قبولها

﴿الفصل السابع الفرق بين الحقيقة والمجاز وأقسامهما فالحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب وهي أربعة أفعلية كاستعمال الانسان في الحيوان الناطق . وشرعية كاستعمال لفظ الصلاة في الافعال المخصوصة وعرفية عامة كاستعمال لفظ الدابة في الخمار . وخاصة نحو استعمال لفظ الجوهر في المتحيز الذي لا يقبل القسمة﴾ الحقيقة * مشتقة من الحق الذي هو الثابت لانه يقابل به الباطل فهو مرادف الموجود وهي فعيلة اما بمعنى فاعلة فيكون معناها الثابتة او مفعولة فيكون معناها المثبتة لان هذا هو شأن فعيل من غير فعل بضم العين يكون اما فاعلا او مفعولا ويعدل عن ذلك الى فعيل للمبالغة . واما اسم الفاعل من فعل فهو فعيل لاصالته من غير مبالغة نحو ظرف فهو ظرف وشرف فهو شريف ﴿٤٦﴾ * والتاء فيها للنقل عن الوصفية الى الاسمية

فان العرب اذا وصفت بفعيل مؤنثا ونطقت بالموصوف حذفوا التاء اكتفاء بتأنيث الموصوف فيقولون امرأة قتيل وشاة نطيح اما اذا حذفوا الموصوف انبتوا التاء فيقولون رايت قتيلة بني فلان وخطيئته لم يدر ما يدل على التأنيث فاحتاجوا لظاهرة نقي للباس وكون الاسم ههنا لا يعرف صفته فلذلك قيل التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية فهذا هو اصل الحقيقة ثم نقلت

﴿الفصل السابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز﴾

﴿قوله مشتقة من الحق بمعنى الثابت اه﴾ لانها ثبتت على اصل وضعها ولم تنقل عنه ﴿قوله والتاء فيها للنقل الخ﴾ اي هي تاء تأنيث الموصوف المقدر وهو الكلمة لزم الوصف لما صار اسما تنبيهها على نقل الاسم عن الوصف وليس المراد ان النقل من معاني التاء كما توهمه العبارة ويفسر مراده قوله الآتي «ولكون الاسم هنا لا يعرف صفته قيل التاء للنقل» اي لكونه لم يقصد به التوصيف ولم يرد صفته فيما سمع من كلامهم .

في حرف الاصوليين الى اللفظة المستعملة فيها وضعت له فصارت مجازا لغويا حقيقة عرفية وكذلك المجاز اصله اسم مكان العبور او زمانه او مصدره فان مفعلة ومفعلا يصلح لهذه الثلاثة ثم وضع في عرف الاصوليين للفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما فهو ايضا مجاز لغوي حقيقة عرفية فالحقيقة والمجاز مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان . وقولي في الكتاب الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه صوابه اللفظة المستعملة او اللفظ المستعمل وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ فالحق انها موضوعه للفظ المستعمل لانفس استعمال اللفظ فالمقضي عليه بانه حقيقة او مجاز هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لانفس الاستعمال . وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب ليشمل الحقائق الاربعية المتقدم ذكرها بخلاف لو قلت : هو اللفظ المستعمل فيما وضع له او لا تناول الحقيقة اللغوية فقط . وقولي حقيقة شرعية لم تفسر ان الاول ان يقال ان حملة الشرع غلب استعمالهم للفظ الصلاة في الافعال المخصوصة حتى بقي اللفظ لا يفهم منه الا هذه العبادة المخصوصة وهذا لانزام فيه . والثاني ان يقال ان صاحب الشرع وضع هذه الالفاظ لهذه العبادات وفي هذه المسئلة ثلاثة اقوال قال القاضي ابوبكر الباقلاني . لم يضع صاحب الشرع شيئا وانما استعمال الالفاظ في مسمياتها اللغوية ودلت الادلة على ان تلك المسميات اللغوية لا بد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية . وقالت المعتزلة بل تجددت هذه العبادات كمولود جديد يتجدد فلا بد له من لفظ يدل عليه . وقال الامام فخر الدين وطائفة معه استعمال في المسمى اللغوي ولا تقل بل استعمال اللفظ في خصوص هذه العبادات على سبيل المجاز لان الدعاء الذي هو الصلاة لفظة جزء الصلاة الشرعية لان فيها دعاء الفاتحة ويبعد غاية البعد ان يكون قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور ان يكون مراده الدعاء من حيث هو دعاء . وقال القاضي : فتح هذا الباب

يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله عليهم فانهم يكفرون الصحابة فاذا قيل ان الله تعالى وعد المؤمنين بالجنة وهم قد آمنوا يقولون ان الايمان الذي هو التصديق صدر منهم ولكن الشرع نقل هذا اللفظ الى الطاعات وهم صدقوا وما طاعوا في امر الخلافة فاذا قلنا ان الشرع لم ينقل استند هذا الباب الرديء * ولقوله تعالى « قرآنا عربيا » وهذه الالفاظ موضوعة في القرآن فلو كانت منقولة لم يكن القرآن كله عربيا وفي هذه المواطن مباحث كثيرة مستوعبة في شرح المحصول .
 واما الحقيقة العرفية العامة فهي التي غلب استعمالها في غير مسماهما اللغوي فان الدابة اسم يطلق مادب فقصرها على الحمار في ارض مصر والفرس بارض العراق وضم آخر وهو حقيقة عرفية مجاز لغوي وكذلك لفظ الفائط اسم المكان المطمئن من الارض لغة ثم نقل للفضلة المخصوصة . والرواية اسم للجمل نقل للمزادة . وهي قسمان تارة يقع النقل لبعض افراد ﴿ ٤٧ ﴾ الحقيقة اللغوية كالدابة وتارة لاجني عنها كالتجو والرواية والعرفية الخاصة

سميت خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف بخلاف الاولى عامة مثل الجوهر والمرض المتكلمين والنقض والكسر الفقهاء والفاعل والمفعول للنحاة والسبب والتدلل للمرويين (والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما وهو ينقسم بحسب الواضع الى اربعة مجازات لغوي كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع . وشرعي كاستعمال لفظ الصلاة في الدعاء وعرفي عام كاستعمال لفظ الدابة في

﴿ قوله يحصل غرض الشيعة الخ ﴾ اي عند مناظرتهم لنا والا فان غرضهم حاصل عندهم لانهم لا يغيرون ادلتهم سواء أغلقنا الباب ام لا ﴿ قوله ولقوله تعالى قرآنا عربيا الخ ﴾ جوابه ان عربيتهم حصلت بكون الفاظهم من لغة العرب سواء نقلت ام لم تنقل ﴿ قوله وبحسب الموضوع له الخ ﴾ اي من حيث الدلالة او من حيث الاسناد ومعنى الوضع في هذا الثاني ان المعنى الذي وضعت الكلمة لتدل عليه يناسب اسناده لاشياء ولا يناسب لاشياء فاذا اسند الى ما لا يناسبه فقد استعمل مع غير من وضع هو ليسند اليه لان ذلك المعنى لا يصح الا لمن يناسبه فاطلاق الوضع على هذا القسم باعتبار الزوم لان وضع الكلمة للمعنى يستلزم انها

مطلق مادب وعرفي خاص كاستعمال لفظ الجوهر في النفيس لما تقرر ان الحقائق اربع كانت المجازات اربعة فلفظ الدابة اذا استعمل في مطلق مادب كان حقيقة لغوية وفي الحمار مجازا عرفيا واذا استعمل في الحمار كان حقيقة عرفية مجازا لغويا لانه استعمال له في غير ما وضع له ولفظ الصلاة اذا استعمل في الدعاء كان حقيقة لغوية مجازا شرعيا لانه استعمال في غير ما وضع له باعتبار الوضع الشرعي وان استعمل في الافعال المخصوصة كان حقيقة شرعية مجازا لغويا وكذلك القول في لفظ الجوهر وكل ما يعرض من هذا الباب والصحيح في حد المجاز ان يقال هو اللفظ المستعمل ولا يقال هو استعمال اللفظ كما تقدم تقريره وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء في الاطلاق . والبصارة الاخرى قليلة في استعمالهم وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب لان اللفظ انما يكون مجازا بالنسبة الى وضع مخصوص فان لم يكن الخطاب باعتباره لا يتحقق المجاز كما تقدم تمثيله فانما قد يكون حقيقة باعتبار وضع آخر والعلاقة لا بد منها والا كان منقولاً كجعفر فانه النهر الصغير لغة ووضع للشخص المخصوص وليس مجازا فيما لعدم العلاقة وكذلك جميع المنقولات . وقولي بحسب الواضع اريد بالواضع اللغة والشرع والعرف العام والخاص (وبحسب الموضوع له الى مفرد نحو قولنا اسد للرجل الشجاع)

والى مركب نحو قولهم اشاب الصغير وافنى الكبير كمر الغدلة ومر العشي فالمفردات حقيقة. واسناد الاشابة والافناء الى الكروا والمر مجاز في التركيب والى مفرد ومركب نحو قولهم احباني اكنحالي بطلعتك فاستعمال الاحياء والاكنحال في السرور والرؤية مجاز في الافراد وازافة الاحياء الى الاكنحال مجاز في التركيب فانه مضاف الى الله تعالى (المجاز المفرد هو ان يكون لفظا موضوعا لمعنى مفرد فتحوله عن ذلك المفرد الى مفرد آخر وتستعمله فيه فان الاسد لمعنى مفرد وهو الاسد فاستعملناه في الرجل الشجاع وهو مفرد فكان المجاز مفردا واعنى بالمفرد ما ليس فيه اسناد خبرى والمجاز في التركيب ان يكون اللفظ في اللغة وضع ﴿ ٤٨ ﴾ ليركب مع لفظ معنى آخر فيركب

مع لفظ غير ذلك المعنى فيكون مجازا في التركيب كما تقول لفظ السؤال وضع ليركب مع لفظ من يصلح للاجابة نحو سالت زيدا فلما ركب مع لفظ القرية التي لا تصلح للاجابة كان مجازا في التركيب ومن ذلك غرق في العلم وانما يغرق في الماء واكث الماء وانما يؤكل الطعام وعلفتها ماء وانما يعلف الثبني والشعير وقوله تعالى « حرمت عليكم امهاتكم » الآية الجميع مجاز في التركيب لان التحريم انما وضع ليركب مع الافعال دون الدوات وعلى هذه الطريقة

وضعت لتركب مع لفظ دال على من تصح ملابسة ذلك المعنى له وكان المصنف ابتكر هذا الاصطلاح ليشير الى وجه تسمية المجاز العقلي بالمجاز وهو انه يشابه اللغوي من حيث اطلاق اللفظ على غير ما وضع له بالالتزام وهو حسن جدا ﴿ قوله والى مركب اه ﴾ اراد به المجاز العقلي لانه يكون في الاسناد وذلك من توابع التركيب وقد زاده بيانا في شرحه لا ما يريد الانبيائيون من المجاز المركب وهو اتمثيل ﴿ قوله والى مفرد ومركب الخ ﴾ اي معاً بان تكون اللفظة مستعملة في غير مدلولها ومسندة لغير من وضعت لمعنى يصلح له ﴿ قوله ومن ذلك غرق في العلم الخ ﴾ في هذه الامثلة نظر لا يخفى على من فرق بين المجازين وعرف ما يصح اعتبار اللغوي

يفهم مجاز التركيب فقولهم احباني اراد به سرنى وهو من مجاز التشبيه لان الحياة توجب ظهور آثار في محلها او بهجتها وكذلك المسرة فاطلق على المسرة لفظ الحياة المشابهة وقوله اكنحالي يريد ووقي عبر بلفظ الاكنحال عن الرؤية من مجاز التشبيه لان العين تشتمل على الكل كما تشتمل على المرئي فلما تشابها اطلق لفظ احدها على الآخر مجازا فهذا هو مجاز الافراد وجعل الاكنحال فاعلا بالاحياء مجازا في التركيب لان الاحياء لا يصدر عنه ولا يركب معها فلم يقل احياه الكحل حقيقة والا لكان من مات يوضع في عينه الكحل فيعيش فاذا قلت احياه الله تعالى كان حقيقة في التركيب لان اللفظ ركب مع اللفظ الذي وضع للتركيب معه ولا فرق في هذا الموضع بين الفاعل والمفعول والمضاف وغيرها فسرجه الدار مجاز في التركيب وباب الدابة مجاز في التركيب الا ان تريد مطلق الاضافة لا ان الدار لها سرج تركب به فانه قد يقال سرج الدار باعتبار انما موضوع فيها فتكون الحقيقة في التركيب (و بحسب هيئته الى الخفي كالاسد للرجل الشجاع والحلي الراجح كالدابة للحمار) الخفي هو الذي لا يفهم الا بقرينة توجب الصرف عن الحقيقة اليها والحلي هو الذي لا يفهم من اللفظ الا هو حتى تصرف القرينة عنه الى الحقيقة فلا يفهم اليوم من الصلاة الا العبادة المخصوصة في وقتنا هذا حتى تصرفنا القرينة الى الدعاء وكذلك الدابة لا يفهم منها الا الحمار حتى تصرفنا القرينة الى مطلق مادب فهذا هو المجاز الراجح وهو كله حقيقة اما شرعية او عرفية (وههنا دقيقة وهي ان كل مجاز راجح منقول وليس كل منقول مجازا راجحا فالمنقول اعم مطلقا والمجاز الراجح اخص مطلقا) المجاز الراجح منقول اما في الشرع كالصلاة او في العرف القام كالدابة او الخاص كالجوهر

والعرض عند المتكلمين فاننا لانعني بالنقل الاغلبة استعماله حتى صار لا يفهم عدد عدم القرينة الا هو دون الحقيقة
الاصيلة وقد يوجد النقل بدون المجاز الراجح بان يقع النقل لا لعلاقة كالجوهر فانه وضع في اللفظة للنفيس من كل
شيء ثم نقل المنتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو في غاية الحقايرة فلا مشابهة بينه وبين النفيس ولا علاقة تصلح بينهما
فاننا نشترط في العلاقة ان يكون لها اختصاص وشهرة ولا يكتفى بمجرد الارتباط كيف كان والا يمكن ان
يقال النفاسة لا تقع الا في الجوهر فبينها ملازمة فهو مجاز ولو فتح هذا الباب صح التجوز بكل شيء الى كل شيء وقد انصوا
على منعه فقد قال الامام فخر الدين : ان « ٩٤ » استعمال لفظ السماء في الارض لا يصلح ان يكون مجازا مع انها تقابلها
وتلازمها والملازمة احد

اقسام العلاقة كما نعني
بالملازمة ما هو اخص من
هذا كالملازمة الراوية للجميل
الحامل لها والمسببات لاسبابها
ونحو ذلك وكذلك لفظ
الذات موضوع للمصاحبة
لغة ونقل في عرف المتكلمين
لذات الشيء وانتهت المصاحبة
بالكلية فهو منقول لا مجاز
راجح لانتفاء العلاقة التي
هي شرط في اصل المجاز
واذا تعذر المجاز المطلق
تعذر المجاز الراجح بطريق
الاولى فحينئذ المنقول اعم
مطلقا والمجاز الراجح اخص
مطلقا. هذا اذا نسبنا المنقول
الى المجاز الراجح فان نسبناه
الى اصل المجاز كان كل
واحد منهما اعم من الآخر
من وجه لان كل واحد
منهما قد وجد مع الآخر
وبدونه. وهذا هو ضابط
الاعم من وجه والاخص
من وجه فوجد المجاز ولا

فيه دون غيره فتتبعها بتأمل قوله فرع كل محل قام به معنى الخ
ترجمه بالفرع لانه متفرع عن المسألة السابقة وهي تقسيم المجاز الى مفرد
ومركب اي لغوي وعقلي وذلك لان المجاز العقلي هو اسناد اللفظ الى
غير من هو له ولما كان اطلاق الوصف على من ليس قائما به الآن باعتبار
علاقة الابلولة او باعتبار ما كان ضربا من اسناد اللفظ لغير من هو له اراد ان
ينبه اولا على ان ذلك ليس من المجاز العقلي فان المجاز هو اطلاقه على من
ليس له ابدا لاني وقت دون وقت ويبين انه لغوي فكانت هاته المسألة
فرعا عن مسألة تقسيم المجاز الى مفرد ومركب باصطلاحه اي لغوي
وعقلي ثم هي تتفرع عنها مسألة اخرى هي مقابلتها وهي انه هل يصح
اسناد الشيء لغير من هو له بدون ملازمة ولا علة كاسناد الكلام للم
وهل يمتنع ضدا كاسناده لشجرة وهي المشار لها بقوله في الاصل ويمتنع
الاشتقاق لغيره ولذلك يتعين ان يكون قوله في الشرح وانما اصل
هذه المسألة الخ مريدا بالاصل ما نشأ عنه وضع هذه القاعدة فالاصل في
كلامه بمعنى ما منه الشيء وليس بمعنى ما ينبني عليه غيره لان
القاعدة والخلاف مرجعهما واحد قوله وجب ان يشتق له الخ

نقل كالاسد في الرجل الشجاع والنقل ولا مجاز كالجوهر والذات عند المتكلمين واجتمعا معا في الدابة
والراوية (فرع كل محل قام به معنى * وجب ان يشتق له من لفظ ذلك المعنى لفظ ويمتنع الاشتقاق
لغيره خلافا للمعتزلة في الامرين فان كان الاشتقاق باعتبار قيامه في الاستقبال فهو مجاز اجماعا نحو تسمية
العنب بالخر او باعتبار قيامه في الحال فهو حقيقة اجماعا نحو تسمية الخمر خمر او باعتبار الماضي ففي كونه
حقيقة او مجازا قولان اصحهما المجاز وهذا اذا كان محكوما به اما اذا كان متعلق بالحكم فهو حقيقة

مطلقا نحو اقتلوا المشركين) قيام المعاني بمحالتها يوجب احكامها لمحالها واستحقاق الفاظ تلك الاحكام بقيام العلم بالمحل يوجب له حكما وهو كونه عالما واستحقاق لفظ هذا الحكم وهو لفظ عالم والسواد اذا قام بمحل اوجب لمحلها حكما وهو كونه اسود واستحقاق لفظ دال على هذا الحكم وهو لفظ اسود ولا يقال لغيره الذي لم يقم به السواد اسود والمعتزلة وافقوا في مثل هذا ، وانما اصل هذه المسئلة والخلاف فيها انهم قالوا في كلام الله تعالى انه مخلوق في الشجرة لموسى عليه الصلاة والسلام « . . » فسمعه منها فموقائمه بها ولم يشتق لهما منه شيء فلم يقل الله تعالى وكلمت الشجرة موسى بل حصل الاشتقاق لله تعالى ولم يقم به الكلام عندهم فقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وكذلك اشتق لله تعالى عالم وقدير ومريد وغير ذلك ولم يقولوا قام العلم به بل قالوا لم يقم به صفة البته . هذا ايضا خالفوا فيه اهل الحق فان اهل الحق يقولون الكلام انما هو قائم بذات الله تعالى وجميع الصفات المشتقة منها هذه الالفاظ قائمة به تعالى فهذا موطن الخلاف . واما ما في العالم من الالوان والطعوم وغيرها فلم ارلهم فيه خلافا وما اخالهم بخالفون فيه فلذلك

اي وجوبا بلاغيا عند اقتضاء الحال التعبير عن احوال الموصوف وصفاته والا فليس الاشتقاق واجبا لامكان السكوت عما لا حاجة للتعريف به ﴿ قوله فلذلك قلت الخ ﴾ الاشارة الى ما ذكر وهو قوله في الشرح فهو قائم بها ولم يشتق لها منه . وقوله عقبه بل حصل الاشتقاق لله تعالى ولم يقم به ﴿ قوله احتراز عن سؤال صعب الخ ﴾ هو سؤال مشهور عد بسببه للمص مذهب في اسم الفاعل انه حقيقة في حال النطق وهو الظاهر من كلام اهل العربية والذي اثار هذا السؤال الذهول عن الفرق بين اسم الفاعل الذي هو صلة لال وغيره فالذي هو حقيقة في الحال هو غير صلة ال وغير المحكوم عليه وذلك اسم الفاعل المنكر المحكوم به نحو قائم اما صلة ال فانه يشمل كل من صدق عليه الوصف نحو السارق والسارقة لانه بمعنى الذي سرق والتي سرقت

قلت « خلافا للمعتزلة في الامرين » وقولي فان كان الاشتقاق باعتبار الاستقبال او الحال او الماضي اريد به الاشتقاق للكائن من المصادر في اسم الفاعل نحو ضارب او اسم المفعول نحو مضروب او افعال التفضيل نحو زيد اضرب من عمرو او اسم الزمان او المكان نحو مضرب ومقتل ومخرج او اسم الآلة نحو المروحة والمدهن والمسعط او اسم الهيئة نحو الجلسة والعمه . واما الفعل الماضي فانه مشتق وهو حقيقة في الماضي دون غيره وكذلك لفظ الامر والنهاي حقيقة في المستقبل دون غيره فليس في الماضي قولان اصحهما المجاز ولا صيغة الامر باعتبار المستقبل مجازا جماعا بل ذلك خاص بما ذكرته من الصيغ فتسميته الانسان ميتا باعتبار انه سيموت مجازا جماعا وتسميته ميتا وهو ميت حقيقة اجماعا وتسميته نقطة وطفلا باعتبار انه كان كذلك مجازا على الاصح ولذلك لا يصدق على اكابر الصحابة انهم كفار باعتبار ما كانوا عليه . وخالف ابن سينا في هذه المسئلة وقال : هو حقيقة لان من صدر منه الضرب يصدق عليه بعد ذهابه انه ضارب كما يصدق عليه انه متكلم ومخبر وان كان الكلام والخبر لم يوجد قط منه الا حرف واحد (١) فلو اشترط وجود المشتق منه حاله الاطلاق لما صدق في هذين الموضعين . وجوابه : ان هذين مستثنيان لتعذر الوجود والعرب لا تضع لفظ المحقق المتعذر واستيفاء الكلام في هذا الموضوع مستوعب في شرح المحصول . وقولي هذا اذا كان محكوما بنا الخ ﴿ احتراز

(١) قوله الاحرف واحدا الخ هكذا باداة الحصر والمعنى : ان الكلام لا يتم الا بمجموع حروفه واجزائه وعند النطق بالحرف الاخير لا وجود للحروف السابقة والمسئلة بسطها الامدي في الاحكام فمن اصلح عبارة الشرح فقد تكبب البحر اطكتبه معاوية

من سؤال صعب ما رايت احدا ٥١ اجاب عنه : وتقريره ان قولنا باعتبار الماضي او المستقبل او الحال

هذه الازمنة انما تعتبر بالنسبة الى زمن الخطاب فاذا قلت انا الآن «زيد ميت» باعتبار انه سيموت كان باعتبار المستقبل لان زمان موته بعد زمان مخاطبتي بهذا اللفظ وان قلت : هو نطفة فهذا زمان تقدم زمان مخاطبتي بهذا اللفظ فعلم ان هذه الازمنة انما تعتبر باعتبار زمان المخاطبة وعلى هذا تقول الزمان الذي زل فيه القرآن الكريم ونطق فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحاديث النبوية متقدم على زمانها فزمانها مستقبل باعتبار ذلك الزمان واذا كان كذلك وجب حينئذ ان يكون جميع الصفات الواقعة في زمانها مجازا بالقياس الى ذلك الزمان فعلى هذا قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة واقتلوا المشركين الى غير ذلك انما يتناول من وجد في حالة نزول هذه الآيات واما ما بعدها فلا يتناولها الا بطريق المجاز والاصل عدمه فيتعذر علينا الاستدلال بهذه الأدلة في زمانها على ثبوت احكام هذه الآيات بها فان ما من نص يستدل به الا والمخالف ان يقول

فأشبهه مع ال الفعل في مطلق الدلالة على التجرد وهي زيادة على ما يدل عليه من الزمان حاصلة من الاستعمال وكأن الزمان تنوسي بها وقد اجيب ايضا بما اجاب به المصنف في الفرق ١٩٦ السادس والتسعين والمائة عن حديث المتبائن بالخيار اذ جعل اسم الفاعل حقيقة في حال الملابس وتبعه صاحب جمع الجوامع ولا شك انه ينظر الى هذا التفصيل بدليل انه جمعه هنا حقيقة في حال النطق حتى نشأ الاشكال الا ان المصنف لم يفصح عن تمام الفرق وان كان ابن الشاط غير راض عنه هناك والمذراة لان كونه حقيقة في حال التلبس يفضي الى هدم قاعدة الزمان في الفعل الذي حمل عليه اسم الفاعل اذ الزمان في الفعل هو زمان النطق بلا شك والالم يتصور ماض ومستقبل ابدا وبما يناله من التفرقة اندفع الاشكال. واما تفرقة المصنف بين اسم الفاعل المحكوم به والمحكوم عليه فلان الغالب ان المحكوم به منكر لان التكرير اصل الاخبار والوصاف . والمحكوم عليه معرف لان اصل الحكم ان يكون على معين ولا كنه ينقض بنحو زيد القائم فلا يطرد الفرق في خصوص المحكوم به اما في المحكوم عليه فطرد لانه للتلبس ولو كان نكرة نحو اكرم عالما ونحو لاعلم في البلد . واعلم ان مرادهم بحال التلبس تجريدا عن معنى الحال المتعارف كما قدمنا في شبه ان يكون اطلاق لفظ الحال على هذا المعنى مشاكلة اذ ليس هذا المعنى بصالح لان يكون مرادا من عبارات العلماء التي قوبل فيها الحال بالماضي والمستقبل،

الاصل عدم التجوز الى هذه الصورة فيحتاج كل دليل الى دليل آخر من اجماع او نص يدل على التجوز الى هذه الصورة وهو خلاف ما عليه الناس بل كل لفظ من هذه الالفاظ يتم الاستدلال به من جهة اللغة فقط وهو حقيقة فكيف الجمع بين ما عليه الناس وبين هذه المساعدة . ووجه الجمع ان تقول المشتق قسمان تارة يكون محكوما به نحو زيد

سارق فهذا هو موطن التقسيم والقاعدة المذكورة. وبارة يكون المشتق متعلق بالحكم لا محكوما به نحو « اقتلوا المشركين » فان الله تعالى امر بحكم في هذه الآية بشرك احد ولا بان احدا مشرك بل بحكم بوجوب القتل والمشركون متعلق هذا الحكم وكذلك الزانية والزاني امر بحكم الله تعالى بزنا احد ولا بسرقة في الآية الاخرى بل بوجوب الجلد والقطع. والزناة والسارق متعلق هذا الحكم فحينئذ متى كان ﴿ ٥٢ ﴾ المشتق متعلق بالحكم فهو حقيقة مطلقة ولا

تفصيل بين الازمنة ماضيا ومستقبلا ولا يحكى خلاف بل الكل حقيقة اجماعا وان حكمنا بالمشتق على محل وجعلناه نفس الحكم فهذا هو موطن الخلاف والتفصيل فهذا وجه الجمع بين القاعدة واجماع الامة فلذلك ذكرت هذا القيد وهو من غوامض القواعد . (١)

(الفصل الثامن في التخصيص) وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام او ما يقوم مقامه بدليل منفصل بالزمان ان كان المخصص لفظيا* او بالجنس ان كان عقليا قبل تقرر حكمه . فقولنا او ما يقوم مقامه* احتراز من المفهوم فانه يدخله التخصيص . وقولنا بالزمان* احتراز من الاستثناء . وقولنا

(١) ذكر الشهاب الحفاجي في كتابه طراز المجالس مبحث اسم الفاعل وانه من المسائل التي تشعبت فيها المذاهب بين علماء التفسير والاصول وانهما تربوعن السبع فلينظر هناك كتب مصححي معاويمة التميمي

هذا وعلى تسليم البحث الذي اورداه المصنف فقد يجاب بان من ياتي في المستقبل يثبت له الحكم بطريق القياس لان الحكم على المشتق مؤذن بالعلية وهذا من الايلاء المعروف في مسالك العلة او نقول هو مجاز مشهور يقدم على الحقيقة.

﴿ الفصل الثامن في التخصيص ﴾

﴿ قوله او بالجنس الخ ﴾ عطف على قوله بالزمان اي منفصل بانفصال الزمان او بانفصال الجنس ﴿ قوله احتراز من المفهوم الخ ﴾ الاولى ان يقول ادخال للمفهوم كما هو واضح لان البشاع اطلاق الاحتراز على الاخراج ﴿ قوله احتراز من الاستثناء الخ ﴾ لا وجه للاحتراز عنه لانه مخصص الا عند من نزله مع المستثنى منزلة كلمة واحدة فعلا منظوقا لا مفهوما وتكميلا لا تخصيصا وقد اعترف المصنف بان هذا ينسحب على جميع المخصصات اللفظية المتصلة ثم اخرج الاستثناء وهو تحكم صراح لانه بنا على ان الاستثناء لا يقع الامتصلا بالمستثنى منه مع ان الشرط والفاية والبدل كذلك وبذلك تندفع الحيرة في تعريف المخصص . على انه لو حذف قوله بمتصل واقتصر على قوله بدليل لشمول كل دليل واسترحنا من هذا العناء : والظاهر ان المصنف يحاول بزيادة قيد الانفصال في حقيقة المخصص التفرقة بين العام المخصوص بمتصل والمخصوص بمتصل وهي محاولة حسنة فان المخصوص بالمتصل جدير باسم الخاص كاللفظ الذي لا شمول له في 'ول الامر بان صدر خاصا فلم يقرر له عموم معقب بتخصيص حتى يسمى مخصوصا بخلاف

الجنس * لان المخصص العقلي
مقارن وقولنا قبل تقرر
حكمه احتراز من ان يعمل
بالعام فان الاخراج بعد
هذا يكون نسخا دخول
التخصيص المفهوم كقولنا
عليه الصلاة والسلام انما
الماء من الماء مفهومه انه لا
يجب الغسل من القبلة ولا
جميع انواع الاستمتاع اذا
لم يكن فيه انزال خص
من ذلك التقاء الحائضين
وكذلك قوله عليه الصلاة
والسلام انما الربا في النسبة
خص من مفهومه ربا
التفاضل * فان السلب في
المفهوم كعموم الثبوت في
المنطوق واذا ثبت معنى
العموم دخله الاخراج وهو
التخصيص وهو لا يسمى
عموما في الاصطلاح فلذلك
قال او ما يقوم مقامه وهو
المفهوم لدخول التخصيص
فيه والاستثناء لا يقع
الا متصلا على الصحيح
والمخصص يجوز ان يتراخى
عن العموم كنهيه عليه
الصلاة والسلام عن قتل
النسوان وغيرهم بعد الامر
بقتل المشركين زمان طويل
وهذا اذا وقع التخصيص
باللفظ اما اذا وقع بالعقل
كما في قوله تعالى الله خالق
كل شيء او بالواقع كما في
قوله تعالى تدمر كل شيء
فان الواقع المشاهد دل على
ان الريح لم تدمر السموات

المخصص بمنفصل من لفظ يعارضه كحديث الربا او من عقل او قياس
او فحوى او فعل الشارع او نحوها فيسمى ذلك العام مخصوصا * قوله
لان المخصص العقلي مقارن الخ * تعليل لزيادة قيد او بالجنس لان
المخصص العقلي لا يخرج بقوله منفصل بالزمان لمقارنة المخصص في الذهن
لمعنى العموم لكنه منفصل بالجنس وزيادة القيدين للاشارة الى تنويع
المعرف للاحتياج استقامة التعريف اليهما * قوله فان السلب في
المفهوم كعموم الثبوت في المنطوق الخ * عبارة قلقة وتحريرها انما اراد من
المفهوم القيد الذي يعطي مفهوما في الكلام مثل المراد في قولهم « المفاهيم
حجة » وعليه فعنى العبارة ان السلب المنصب على القيد المعطي مفهوما
يتنزل منزلة عموم الاثبات في منطوق ذلك المفهوم مثاله قوله صلى الله
عليه وسلم لا يقتل ذو عهد انصب النبي فيه على المفهوم وهو الصفة اذ التقدير
كافر ذو عهد فهو بمنزلة ان يقال : يقتل كل كافر غير المذكور فلذلك يصح
ان يخرج منه بهذا الاعتبار وبما يظهر اجراء ذلك في مثال المصنف وهو
انما الربا في النسبة لان انما في معنى النبي لانها بمنزلة ما والا كما تقرر في
علم المعاني . فقوله انما الربا في النسبة نفي انصب على النسبة فقام مقام
كل انواع التعامل ليست ربا او كل ما كان غير النسبة فهو حلال . فلاجل
كون السلب في المفهوم يقوم مقام عموم الاثبات صح الاخراج منه . والحاصل
ان المصنف اراد ان يصور عموم المفهوم فصوره بهذا المثال وفيه ان
المثال الذي ذكره ليس من قبيل النبي لان الاستثناء صير الاثباتا حتى قيل
ان عد انما في المفاهيم تسامح لانه منطوق كالاستثناء ولذلك قررنا كلامه
بمثال آخر ليتمكن الافضاء الى تصوير مثاله في الجملة

والجبال والارض وغيرها فعلم بذلك التخصيص في هذا العموم او بالعوائد كقول القائل رابت الناس فلم ار احسن من ريد ومعلوم بالعادة انهم لم يرجعوا الى الناس فيدخل التخصيص بدليل العادة لكن هذه المخصصات ليست لفظية لكون جنسها غير جنس اللفظ فلا تقطع ههنا بالجنس لا بالزمان فلذلك قال منفصل بالزمان ان كان المخصص لفظيا او بالجنس ان كان عقليا اي الانفصال لا يكون في العقلي والحوة ٥٤

الفصل التاسع في لحن الخطاب

هاتم الالفاظ التي عددها المصنف متداخلة ووجب ذلك اختلاف الاصطلاح والذي يعرض لنا نظرا لاصطلاح المتأخرين ان المستفاد من اللفظ غير المدلول عليه وضعا ان كان مدلوله عليه عقلا من غير استناد الى اللفظ فهي دلالة الاقتضاء وهي ما يفهمه العقل من الكلام لتوقف صدق الكلام او صحته على تقديره . وان كان مدلوله عليه بالاستناد لمراد المتكلم من غير استناد للفظ بل لكونه مساويا لما قصد المتكلم او اخرى منه فهو مفهوم الموافقة الحاصل من مستتبعات التراكيب وسمي موافقة لموافقة حكم المسكوت عنه لحكم المنطوق به وهو ينقسم فحوى ولحن فان كان المسكوت اولى بحكم المنطوق فالفحوى والا فاللحن وقد قيل : ان دلالة اللفظ على ذلك مجاز وقيل نقل وقيل قياس والتحقيق انها من المستتبعات وليست بحقيقة ولا مجاز لان الحقيقة والمجاز وصف للفظ المستعمل لا لما يفهمه العقل . وان كان بالاستناد للفظ من دلالة التزاما فان كان غير مسوق له الكلام ولكنه لازم فهو دلالة الاشارة كدلالة قوله تعالى وحمله وفصاله مع قوله وفصاله في عامين على ان اقل الحمل ستة اشهر وان كان ذلك اللازم مسوقا له الكلام وماخوذا من قيود تذكر مع اللفظ للاحتراز عن مقتضاها فهو مفهوم المخالفة لاثباته للمسكوت عنه خلاف حكم المنطوق به وانما فهم ذلك لان العرب لا تزيد في الكلام شيئا الا لفائدة فاذا زادوا قيودا وهي ما زاد على ركني الاسناد ومتعلقاته تعين ان يكون القصد التنصيص على

اللفظي خاصة واذا عمل بالعام كان الاخراج منه بعد ذلك نسخا لان العمل به يقتضي ان عمومه مراد لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فلو كان بعض هذا العموم غير مراد لما تأخر بيانه فلما لم يتبين اعتقدنا انه مراد وابطال ما هو مراد نسخ فلذلك اشترط في التخصيص ان لا يتقرر الحكم وهذا الحد باطل مع هذا التحرير العظيم الذي لم ار احدا جمع ما جت فيه بالتخصيص بالدلالة المتصلة وهي الغاية كقولنا اكرم قريشا حتى يدخلوا الدار فان الداخل للدار يخرج من هذا العموم والصفة كقولنا اكرم قريشا الطوال فان القصار يخرجون والشرط كقولنا اكرمهم ان كانوا طولا فهذه مخصصات لفظية وقد خرجت من الحد لاشتراطي الانفصال في الزمان فانها متصلة في الزمان فينبغي ان يؤتى بعبارة تجمع هذه النقوض وتخرج الاستثناء وفيها عسر (الفصل التاسع في لحن الخطاب وفجواه ودليله وتبنيه واقتضائه ومفهومه قل لحن الخطاب هو دلالة

الاقتضاء وهو دلالة اللفظ
التزاما على ما لا يستقل الحكم
الابه وان كان اللفظ لا يقتضيه
وضعا نحو قوله تعالى
« فاقولنا الى موسى ان
اضرب بعصاك البحر فانقلب
البحر تقديره فاضرب
فانقلب وقوله تعالى
« فاتيا فرعون » الى قوله
قال ألم نربك فينا ولدا
تقديره فاتيا وقيل هو
فحوى الخطاب والخلاف
لفظي قال القاضي عبد
الوهاب واللفظة تقتضي
الاصلاحين وقال الباجي
دليل الخطاب هو مفهوم
المخالفة وهو اثبات تقيض
حكم المنطوق به للمسكوت
عنه وهو عشرة انواع مفهوم
العلة نحو ما اسكر فهو
حرام ومفهوم الصفقة نحو
قوله عليه الصلاة والسلام
في سائمة الغنم الزكاة والفرق
بينهما ان العلة في الثاني الغنى
والسوم مكمل له وفي الاول
العلة عين المذكور ومفهوم
الشرط نحو وان كنا اولاد حمل
ومن ظهر صحت صلانه
ومفهوم الاستثناء نحو قام
القوم الا زيدا ومفهوم
الغاية نحو آتوا الصيام الى
الليل ومفهوم الحصر نحو اءاء الماء
من الماء ومفهوم الزمان نحو
سافرت يوم الجمعة ومفهوم
المكان نحو جلست
امام زيد ومفهوم العدد

حالة مقيدة للجملة ومفيدة للاحتراز عما عدا ما يتضمنه ذلك القيد نظرا
للاستعمال المتعارف فمن قال ان جاءك فاكركه افاد الامر بالا كرام عند
حال المجيء والظاهر من حاله انه يعني عدم الا كرام عند عدم المجيء فاعتبره
الجمهور نظرا للاستعمال وانكره الامام ابو حنيفة رحمه الله وقوفامع اللفظ
فابى ان يحمل عليه نصوص الشريعة واعمله في صيغ العقود ونحوها

ترجمة القاضي عبد الوهاب

والقاضي عبد الوهاب هو عبد الوهاب بن علي بن نصر بن احمد بن حسين
البغدادي المالكي المولود في حدود سنة ٣٤٩ تسع واربعين وثلاثمائة
بغداد المتوفى في مصر سنة ٤٢٢ ثنتين وعشرين واربعمائه وعمره ثلاثة
وسبعون سنة كان فقيها نظارا اصوليا اماما في المذهب أخذ عن الابرري
والجلاب وابن القصار وابي بكر الباقلافي وأخذ عنه ابو بكر الخطيب
البغدادي وابو اسحق الشيرازي ولي قضاء دينور ثم خرج من بغداد مهاجرا
الى مصر في طلب الرزق وقال في ذلك

بغداد دار للاهل المال واسمعت * وللصعاليك دار الضنك والضيق
اصبحت فيها مضاعا بين اظهرهم * كاني مصحف في بيت زنديق
وكان عازما على الوصول الى المقرب فلما وصف له زهد فيه . الف كتبها
منها التلقين . وشرح المدونة ونصرة مذهب مالك والمعونة والاشراف
في الفقه والمخلص والمروزي والافادة في الاصول رحمه الله

ترجمة الباجي

والباجي هو القاضي ابو الوليد سليمان بن خلف بن سعدون التجيبي

نحو قوله تعالى « فاجلدوه » ومفهوم القلب وهو تعليق ﴿ ٥٦ ﴾ الحكم على مجرد اسماء الذوات نحو في الغنم

الزكاة وهو اضعفها وتبنيها
الخطاب هو مفهوم الموافقة
عند القاضي عبد الوهاب
او المخالفة عند غيره وكلاهما
فحوى الخطاب عند الباجي
فترادف تبني الخطاب وفحواه
ومفهوم الموافقة لمعنى واحد
وهو اثبات حكم المنطوق
به للمسكوت عنه بطريق
الاولى كما ترادف مفهوم
المخالفة ودليل الخطاب
وتبنيها . ومفهوم الموافقة
نوعان احدهما اثباته في
الاكثر نحو قوله تعالى « فلا
تقل لهما اف » فانه يقتضي
تحريم الضرب بطريق
الاولى وثانيهما اثباته في الاقل
نحو قوله تعالى « ومن اهل
الكتاب من ان تآمنه بقنطار
يؤده اليك » فانه يقتضي
نبوت امانته في الدرهم بطريق
الاولى (لحن الخطاب اصله
في اللغة افهام الشيء من غير
تصريح ومنه قولنا تعالى
« ولتعرفهم في لحن القول »
اي في فلتات الكلام من غير
تصريح بالنفاق ولذلك قال
المأمون : ايها الناس لا تضمروا
لنا بغضا فانه والله من
يضمروا لنا بغضا ندركه في
فلتات كلامه وصفحات وجهه
ولمحات عينه * ومن ذلك
قول الشاعر
وحديث أئمة وهو مما *
يشتهي الناعتون يوزن وزنا

البطليوسي ثم الباجي الاندلسي ولد بباجة من مملكة اشبيلية سنة ٤٠٣
ثلاث واربعمئة وتوفي بالمرية سنة ٤٧٤ اربع وسبعين واربعمئة وهو الامام
المحقق اخذ عن ابن مغيث وابي ذر الهروي ورحل الى المشرق وتنقل
فيه ولقي مشاهير رجال ذلك العصر ثم رجع الى الاندلس بعلم وافر
فاخذ عنه الطرطوشي والصدفي وابن عبد البر وهو زعيم النهضة العلمية
في الاندلس بعد ان كان قصارى علمائها الفقه والرواية ونال وجاهة عند
ملوك الاندلس وسعى بينهم يؤلفهم على وحدة الاسلام لحفظ ممالكهم
من السقوط المتوقع ولكنه كان يحاول تدارك ما فات ووقعت له محنة بسبب
قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب كلمة في صلح القضية على ما اقتضاه
حديث البخاري فثارت اعداؤه واشاعوا قوله للامة وقام بالنكير عليه بعض
خطبائهم في الجمع وقال القاضي عياض ولم ينكر عليهما ولو التحقيق ولولا
تعلقه بالدولة لا تقموا منه ونقل عنه انه قال لمن لآمه على صجبة السلطان
لولا السلطان لنقلت نقل الذر من الظل الى الشمس . ولي قضاء كور من
الاندلس والف شرحين للهوطا منها المنتقى والاستيفاء واختصار المدونة
وشرحها وله في الاصول احكام الاصول والاشارة والمنهاج * قوله ومن ذلك
قول الشاعر وحديث الذل الخ * الشاعر هو مالك بن اسماء الفزاري صهر
الحجاج وقبل البيتين

امعطى مني على بصر للـ * حجاب ام انت اكمل الناس حسنا

وحمل اللحن في البيت على معنى فلتات الكلام تاويل تاويل به الحجاج كلام صهره
كما نقله صاحب الاغانى ونقله الميداني عن ابن دريد ايضا واما المحققون فقد
فسروا باللحن بمعنى الخطأ في الاعراب قال الجاحظ في كتاب البيان

منطقه نائب وناجنا حيا * نا واحلي الحديث ما كان لنا، اي تعريضا وتشويقا من غير تصريح وقال ابن دريد
 اللحن الفطنية ومنه قولنا عليه الصلاة والسلام ولعل بعثنا أن يكون الحين نرجته من بعض اي افطن لها قال
 ابن يونس: ذكر اهل اللغة اللحن باسكان الحاء انه الخطأ وفتحها الصواب. وقال عبد الحقي في النكت: اللحن من اسماء
 الاضداد للصواب والخطأ فلذلك ﴿ ٥٧ ﴾ قال الفاضل عبد الوهاب ههنا. اللغة تقتضي الاصطلاحين. واماداللة

الاقتضاء فمعناها ان المعنى
 يتقضاها لا اللفظ حتى قال
 جماعة في ضابطها انها دلالة
 اللفظ على ما يتوقف عليها
 صدق المتكلم فان قوله تعالى
 « فانطلق (١) » انها ينتظم
 بالاضمار المذكور وكذلك قوله
 تعالى « واني مرسل اليهم بهدية
 فناظرة ثم يرجع المرسلون »
 (٢) الى قوله تعالى « فلما جاء
 سليمان » فجيء الرسول الى
 سليمان عليه الصلاة والسلام
 فرع ارساله فيتمين ان
 يضم فارسلت رسولا فلما
 جاء سليمان فلذلك قلت
 ان المعنى يقتضيه دون اللفظ
 بخلاف دليل الخطاب
 وفجواه الذين هما مفهوم
 المخالفة ومفهوم الموافقة
 اللفظ يتقاضاهما بمفهومهما
 بخلاف المثل المذكورة لا
 يتقاضاهما منطوق ولا مفهوم
 بل المعنى فقط وانتظامه .
 وفجوى الخطاب ههنا
 مفهومه تقول فهمت من
 فجوى كلامه كذا اي من
 مفهومه فوضع العلماء ذلك
 لمفهوم الموافقة فهذه الالفاظ
 وضعها بازاء هذه المعاني

ان الشاعر استملح اللحن من بعض نسائه الا ان ابن دريد فيما نقل صاحب
 مجمع الامثال عدل من غلط الجاحظ وقال ابو علي القالي في اماليه اللحن بفتح
 الحاء الفطنة وربما اسكنوها واصاله ان تريد الشيء فتوري عنه بقول آخر
 اه فيستخلص من كلامهم ان اصل معنى اللحن في اللغة الاظهار والبيان
 فمن ذلك ما في الحديث ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته اي اقدر على اظهار حجته
 ومنه التلحين ايضا وهو التصويت بالكلام ثم سموا الفاظ لنا لانها
 يحفظ عن صاحبه ويشتهر او انهم شبهوه بالخروج عن سياق الكلام الى
 غير ما يظهر منه تطفيا في التغليب كما يقولون سبق قلم او انه من الاضداد
 تمكنا . والظاهر في معنى البيت ما ذكره الجاحظ بدليل مقابله لقوله منطق
 صائب وبدليل سياق البيت ﴿ ٥٧ ﴾ وقوله وقولي في مفهوم المخالفة انه اثبات
 نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه احتراز عما توهمه الشيخ ابن ابي زيد
 الخ ﴿ ٥٨ ﴾ اي على ما فهمه عنه المازري في شرح التلحين من كون طريق
 استدلال الشيخ ومن سبقه بالآية هو الاخذ بمفهوم المخالفة كما سيأتي . ولقد
 اشكل على الناس من قديم وجه استدلال الشيخ تبعا لابن عبد الحكم
 فذهبوا فيه شعيا . وجاء البعض في جانب المستدل من القول شعيا . وكانكم
 بعد متعشون الى صباية من التحقيق تخمدون بها أوامكم ، وتشفون بها
 شوقكم الى الحق وغرامكم ، فاعلموا ان عبارة الشيخ في النوادر نصها « اختلف

المذكورة ههنا اصطلاحيا لا لغويا * وقولي في مفهوم المخالفة انه اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه
 احتراز عما توهمه الشيخ ان ابي زيد وغيره فاستدلوا بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا على
 (١) وقع في صفحة هـ فانطلق البحر والصواب اسقاط لفظ البحر لانه ليس من التنزيل (٢) قوله الى قوله تعالى الصواب اسقاطه اه

الناس في الصلاة على الجنازة فقيل فريضة يحملها من قام بها لقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فدل انه مأمور بالصلاة على غيرهم وقاله غير واحد من اصحابنا البغداديين اهـ « وصرح المازري في شرح التلقين بان المستدل بذلك هو ابن عبد الحكم وكذلك قال ابن رشد في المقدمات . فاما توجيه الاستدلال على وجوب صلاة الجنازة بالآية فللناظرين فيه طريقان الاول قال اللخمي في توجيهه ورد « وجهه ان النهي عن الشيء امر بضد لا اذا كان له اضداد فضعف المنع من الصلاة على المنافقين اباحتها على المؤمنين والندب والوجوب فليس لنا ان نحمل الآية على الوجوب دونهما اهـ » اي فهو غير منتج للوجوب واعتذر المازري عن الشيخ ابن ابي زيد بان الاباحة وان كانت احد الاضداد الا ان الاجماع منع من الحمل عليها فلم يبق الا الندب او الوجوب قلت وهذا ايضا لا يمين الوجوب مع انه هو المطلوب . ولقد وقع سهو في كلام اللخمي اذ قال فضعف المنع من الصلاة الخ فجعل الضد للحكم مع ان الضد انما يؤخذ للمحكوم به لا للحكم والمحكوم به هو الصلاة على المنافقين وضدّها هو عدم الصلاة عليهم فيكون عدم الصلاة عليهم مأمورا به ولا شك ان هذا لا يفيد حكم الصلاة على المؤمنين كما اشار له المازري وقال « ان اللخمي لم يكن من خائضي علم الاصول بل حفظ منه شيئا ربما وضعه في غير موضعه كهذه مرة مثل الضد بنيقض الفعل ومرة مثله بنيقض الحكم والثاني من قاعدة المفهوم وشرط الاول اتحاد متعلق الحكم وشرط الثاني تعدد له اهـ » كلام المازري قلت : وقد سلك القاضي ابن العربي في القبس مثل طريق اللخمي فيما فهم من وجه استدلال ابن عبد الحكم فقال في باب الجنائز

وجوب الصلاة على اموات المسلمين بطريق المفهوم وقالوا مفهوم التحريم على المناققين الوجوب في حق المسلمين وليس كما زعموا فان الوجوب هو ضد التحريم والحاصل في المفهوم انما هو سلب ذلك الحكم المرتب في المنطوق وعدم التحريم اعم من ثبوت الوجوب فاذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المنافقين فمفهومه ان غير المناققين لا تحرم الصلاة عليهم واذا لم تحرم جاز ان تنابح فان النقيض اعم من الضد وانما يعلم الوجوب او غيره بدليل منفصل فلذلك يتعين ان لا يزداد في المفهوم على اثبات النقيض * (١) ويمرض بين مفهوم العلة والصفة جواب عن

(١) وقعت القول بالمتعلقه

بهذه العبارة من الحاشية في صفحة ٦١ فانظرها هناك

ما نصه : قال بعض علماء الصلاة على الميعة فرض لقول الله تعالى ولا تصل
الآية فلما حرم الصلاة على المنافقين وجبت الصلاة على المؤمنين وهذه عثرة
لا لها (١) فكانه اشار الى ان النهي عن الشيء امر بضد وليس هذا منه
لان الصلاة على المنافقين ليست بضد الصلاة على المؤمنين لا فعلا ولا
تركا هـ . الطريق الثاني قال المازري : وجه الاستدلال الاخذ بدليل
الخطاب - اي مفهوم المخالفة - هكذا رماها كلمة مجملية وتحقيقها ان
الآية نهت عن الصلاة على المنافقين وذكرت وصفا وهو قوله « منهم »
ثم ذكرت علته للنع وهو « انهم كفروا بالله ورسوله الخ » فان إن متى
جاءت لمجرد الاهتمام بالخبر لا لرد الانكار اغنت عن الفاء وافادت من
التعليل والربط ما تفيد الفاء كما صرح به في دلائل الاعجاز واستشهد له
بقول بشار

بكره صاحبي قبل الهجير * ان ذاك النجاح في التكبير

فلما كان النهي عنه صفة وعلته صرح ان يؤخذ منها مفهوم متمائل
وهو غيرهم ممن لم يكفر بالله ورسوله فيثبت له نقيض حكم صلاتهم وهذا
لا يثبت الوجوب وانذا قال المازري ان الشيخ يرى ان المفهوم يثبت
الضد لا النقيض. وأقول لو كان مقتضى المفهوم مسألة اصطلاحية لا يمكن لكل
احد ان يدعي فيها مذهبا من ضد او نقيض ولكنه امر مأخوذ من دلالة عقلية
مستفادة من ممان لغوية لان المفهوم يرجع الى ان تقييد الخبر او الامر
بقيد يقتضي لا محالة احتراز المخبر او الأمر عن خلاف مدلول ذلك القيد فلا
يشمل الحكم واذا لم يشمله ثبت له نقيضه في ضمن ضد غير معيّن اما
معيّن ضد دون غيره فلا قبل للفهم باثباته وكأن هذا مراد المصنف اذ

سؤال مقدر وهو أن علته
الاسكارصفة ققولي بعد ذلك
مفهوم الصفة تكرار بغير
قائده فاردت ان ابين بالفرق
المذكور ان الصفة قد تكون
متعممة للعلته لا علته فهي
اعم من العلة فان الزكاة لم
تجب في السائمة لكونها
تسوم والا لوجب
الزكاة في الوحوش وانما
وجب لنعمة الملك وهي مع
السوم اتم منها مع العلف. وفي
كون الاستثناء من باب
المفهوم اشكال من جهة ان
الا وضعت للاخراج فينبغي
ان يكون الانصاف بالعدم
في المخرج مدلولاً بالمطابقة
فلا يكون مفهوماً لان المفهوم
هو من باب دلالة الالتزام
وجواب هذا السؤال: ان الا
(١) قال في الاساس وعلالك
دعاء بالانتعاش قال الاعشي
اذا عثرت *
فالتمس ادنى لها من ان اقول لها
كتبه مصححها -

حكم على هذا القول بالوهم والزم . وعندي ان وجه الاستدلال احد
امرين : اما الاخذ بمفهوم المخالفة مع التزام الحق من انه يثبت للمسكوت
عنه نقيض حكم المنطوق به ولنرجع للنظر في المنطوق به الآن ما هو فنرى
ان كلا من النهي والامر له معنى وصيغة واسم وحكم اصطلاحية لجنسه
يقتضيه فاذا اردنا ان نأخذ نقيض احدهما لاجل المفهوم طرحنا اعتبار
الحكم الذي يقتضيه وهو الرابع لان الحكم شيء زائد على اللفظ ونحن
قد قلنا اننا نأخذ نقيض المنطوق به فبقي في الاحتمال ثلاثة وبذلك
يتضح لنا في تحقيق الاستدلال مسلكان : المسلك الاول ان نأخذ المفهوم
باعتبار معنى النهي او باعتبار اسم جنسه وهما يؤلان الى غاية واحدة
فمعنى النهي طاب الترك واسم جنسه نهى فنقيض طلب الترك او النهي
في الصلاة على المنافقين لكفرهم هو لا نهى او لا طاب للترك في الصلاة
على المؤمنين لعدم كفرهم وعدم النهي صادق بالاباحة والندب
والوجوب فاذا كان الثلاثة على سواء في الاحتمال حملنا على الوجوب
لان شان العبادات الندب او الوجوب وتعيين الوجوب للاحتياط . المسلك الثاني
ان نعتبر الصيغة الاصطلاحية فناخذ في المسكوت عنه نقيضه او صيغة النهي هي
لا تصل واذا كان نقيض كل شيء رفعه فرفع النهي برقع داله وهو لا
الناهيته فتثبت صيغة الامر وهي صل : وبيان هاتاه الملازمة ان النهي
والامر صيقتان تتوران المضارع يدل عليهما الجزم المؤذن بالتحقيق
والقطع فيخرج به المضارع من الخبر الى الانشاء اذا لتحقيق ان الامر هو
المضارع المثبت دخله الجزم فانقلب انشاء والنهي هو المضارع المنقح دخله
الجزم ليصير انشاء بناء على المذهب الكوفي الذي يرى ان الامر مقتطع

وضعت للاخراج من
المنطوق ولا يلزم من ذلك
دخول المستثنى في عدمه
باللفظ بل بدلالة العقل على
ان النقيضين لا نالك لهما
وحينئذ يتعين من الخروج من
احدهما الدخول في الآخر
امالو فرض لهما نالك فحينئذ
لا يلزم الدخول في العدم بل
في ذلك الثالث او في العدم
فلا يتعين العدم فحينئذ
انما استفدنا الاتصاف
بالعدم من جهة دلالة
العقل لا من اللفظ فكان
الاتصاف بالعدم مدلولاً
التزاماً لا مطابقة وانما
المدلول مطابقة هو نفس
الخروج من المتقدم اما
الدخول في نقيضه فمن جهة
العقل وكذلك نقول في
مفهوم الغاية واما مفهوم
الخصر فقد نقل ابو علي في

من المضاريع فاذا اردنا ان نأخذ نقيضا لاحدهما فقيض المثبت هو المنفي والعكس فنقيض لا اتصل هنا صل وهو صيغة امر بلا قرينة فتصرف الى الوجوب ويصاح الامرين قول الشيخ في التقرير « فدل انه مأمور بالصلاة على غيرهم » هذا غاية ما يمكن ان يعتذر به اعتذارا صحيحا او مقبولا في الجملة للطاقة فيه تاجده بالنسبة التي يعز بسامعها ابطالها .

واما (١) ان يكون وجه الاستدلال بالآية من طريق دلالة الاشارة وذلك ان النهي عن الصلاة على المنافقين لما كان مشيرا الى تحقيرهم لاجل نفاقهم وعنادهم كان مشيرا الى وجوبها على المؤمنين تكريما لهم لا يمانهم وان النهي عن الصلاة على المنافقين مؤذن بوجود صلاة مشروعة على المؤمنين متعينة لديهم من قبل يقصدها النبي صلى الله عليه وسلم عند كل وفاة تقع فلذلك نبه على تركها في وفيات الكافرين ونظير هذا الاستدلال يقع كثيرا للفقهاء مثل استدلالهم على مشروعية الضمان بآية « وأنا به زعيم » وعلى مشروعية الوكالة بقوله تعالى « فابشروا احذكم بورقكم هذا » والله اعلم ﴿ قوله ويعرض بين مفهوم الملة والصفة جواب الخ ﴾ لاشك ان المراد من الملة في تعداد المفاهيم العلة النحوية وهي ما يدل على ان الفعل وقع لاجله مثل لام التعليل وكي والمفعول لاجله وغير ذلك لا الملة التي هي احد اركان القياس وعليه فالفرق بينهما وبين الصفة النحوية لا يحتاج الى بيان ولا يرد عليه سؤال كما توهم المص وكون الصفة قد تكون علما كالعكس في نحو ما اسكر فهو حرام من جهة الايمان بتعليق الحكم على المشتق لا يضر لان الكلام على تعداد المفاهيم لا على معان مختلفة او متفقة الا ترى انهم عدوا

المسائل الشيرازيات ان ما في انما للنفي وان النفي في المسكوت افعلى هذا يكون منطوقا لمفهوما وهو الذي يقوى في نفسي هذا اذا كان الحصر بانما واما بالنفي قبل الا نحو ما قام الا زيد فظاهر انه ليس مفهوما . واما في تقديم المفعولات او المبتدأ مع الخبر فيترجح انه مفهوم وسياقي له باب ان شاء الله تعالى وفي مفهوم العدد اشكال وتفصيله مبسوط في المحصول

(١) قوله في الحاشية واما معطوف على قوله اما الاخذ بمفهوم المخالفة في صفحة ٦٠

وشرحه يقدح في اعتباره
انما ضعف لعدم رائحة
التعليل فيه فان الصفة تشعر
بالتعليل وكذلك الشرط
ونحوه بخلاف اللقب فليجوده
بعدم التعليل فيه قال التبريزي
والالقباب كالاعلام وجعلها
الاصل والحق بها اسماء
الاجناس وغيره اطلق في
الجميع واعتمد على صورة
التخصيص وانها لا بد لها
من فائدة وسمي فحوى
الخطاب مفهوم الموافقة
وتنبه الخطاب لان المسكوت
وافق المنطوق في حكمه
والمنطوق نبه على حكم
المسكوت. وقولي كاترادف
مفهوم المخالفة ودليل الخطاب
وتنبهه صوابه (١) الاقتصار على

(١) قول الشهاب صوابه الخ
ان اراد انه لم يتقدم له ذكر
كيف ما كان فقير مسلم لانه
مرله في المتن صفحة ٥٦ حيث
قال « او المخالفة عند غيره »
وان اراد انما لم يتقدم
له ذكر عند قوله
« دليل الخطاب هو مفهوم
المخالفة » فمسلّم ويدل لهذا
الاخير قوله لانه لم يتقدم له
ذكر في مفهوم المخالفة
فان هاتما الظرفية اشعرت
بتقدم تنبيه في الجملة ولولا
حمل كلام الشهاب على هذا
الوجه لوجب الحكم على
قوله « او المخالفة عند غيره »
بالاستسقاط والاستدراك
كتبه

في المفاهيم الاستثناء وانما مع انهما سواء وعدوا الحال مع الصفة وهما سواء
في المعنى فلا تغفل ﴿ قوله ومفهوم اللقب انما ضعف لعدم رائحة التعليل
فيه الخ ﴾ اي لان بقية المفاهيم مؤذنة بالتعليل فلا جرم كانت صور انعدامها
مقتضية لانعدام الحكم لان عدم العلة ملة لعدم المعلول كما قاله المصنف في
الفرق الحادي والستين وليسر اللقب في شيء من ذلك ﴿ قوله قال التبريزي
والالقباب كالاعلام الخ ﴾ اللقب هو الاسم الجامد الذي لا يؤذن بموصوف
وهو اصطلاح الاصوليين ولم يقل بحجته منهم الا ابن خويند من قدماء
المالكية بالعراق. والذائق والصيرفي من الشافعية وبعض الحنابلة ونقل
التفتازاني في بعض كتبه واظنه المطول ان الادباء يعتبرون مفهومه في
المقامات الخطائية ومن ذلك مجيء تقدم المسند اليه على الخبر الفعلي ان
ولي حرف النفي نحو ما انا قلت هذا ونقل المازري في شرح البرهان
عن مالك رحمه الله انه احتج به حيث استدل في المدونة على عدم اجزاء
الاضحية ليلا بقوله تعالى « ويدكروا اسم الله في ايام معدودات » وهو غريب
والاحتجاج غير متعين في اعتبار مفهوم الايام بل يجوز ان يكون من
الاشارة وقد يكون لان مثل هاته العبادة لا تثبت بالقياس فوقف في مورد
النص من باب الاحتجاج باقل ما قيل وهو من طرق الاستدلال
وقد احتج الاثمة بنظائر كثيرة من ذلك. منها اقل الصداق وغيرها

ترجمة التبريزي

والتبريزي هو امين الدين مظفر بن اسماعيل بن علي الواراني التبريزي
الشافعي ولد سنة ٥٥٨ هـ وثمان وخمسين وخمسمائة وتوفي في شيراز سنة

الاولين وترك تبيين الخطاب
لانه لم يتقدم له ذكر في
مفهوم المخاطفة

(الفصل العاشر في الحصر)
وهو اثبات تقيض حكم
المنطوق للمحكوت عنها
بصفة انما ونحوها وادواته
اربعة انما نحو انما الماء من
الماء وتقدم انفي قبل الا
نحو لا يقبل الله صلاة الا
بطهور والمبتدأ مع الخبر نحو
قوله عليه الصلاة والسلام
تحريمها التكبير وتحليلها
التسليم قاله تحريم محصور
في التكبير والتحليل محصور
في التسليم وكذلك ذكاة
الجنين ذكاة امه وتقديم
المعمولات نحو قولنا تعالى
اياك نعبد واياك نستعين
وهم بامرهم يعملون اي لا
نعبد الا اياك وهم لا يعملون
الا بامرهم . وهو منقسم الى
حصر الموصوفات في الصفات
والى حصر الصفات في
الموصوفات نحو قولك
انما زيد عالم انما العالم زيد
وعلى التقديرين فقد يكون
عاما في المتعلق نحو ما تقدم
وقد يكون خاصا نحو قوله
تعالى « انما انت منذر » اي
باعتبار من لا يؤمن فان حظه
منه الانذار ليس الا فهو
محصور في انذاره ولا وصف
له غير الانذار باعتبار هذه
الطائفة والا فهذه الصيغة
تقتضي حصره في الانذار

٦٢١ احدى وعشرين وستماية اخذ ببغداد ثم حج ثم استوطن مصر ثم
سافر الى العراق فشيراز له كتاب التنقيح في اختصار المحصول

الفصل العاشر في الحصر

خصه بفصل بعد دخوله في جملة المفاهيم لتنوع طرقه
واختلاف مقتضاه والحصر تخصيص شيء بشيء بطريق معهود ، وقال
صاحب المفتاح : تخصيص الموصوف بوصف دون ثان او بوصف مكان
آخر وتخصيص الوصف بموصوف دون ثان او بموصوف مكان آخر
والمصنف عرفه برسم ناقص بذكر الحكم الحاصل عنها وبادواته .
والحاصل بهذا التخصيص هو الاختصاص والمقصود هو المخصص به
والمقصود عليه هو المخصص . وله طرق ستة انما وما والا والمعطف بلا
وتقديم المفعول وتعريف الخبر وضمير الفصل واشتهر عند الناس عددها
اربعة اغترار ا بظاهر كلام المفتاح وقد غفلوا عن سببها لانه ذكر اثنين
وهما تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل في احوال المسند اليه والمسند
ثم ذيل بالطرق الاربعة في فصل خاص قال فيه « ان القصر كما يجري بين
المبتدأ والخبر يجري بين الفعل والفاعل وبين الفاعل والمفعول وبين
المفعولين وبين الحال وصاحبها وبين كل طرفين الخ » ولقد اغرب المصنف
حين عد الرابع المبتدأ والخبر فقال والمبتدأ مع خبره الخ وقال في الشرح
هو على كل تقدير يفيد الحصر وبينه ما يؤل الى اعتباره الحصر فيه مرة بمعنى
الانحصار اللغوي وهو التصادق على حد قولهم حصر الكلي في جزئياته
يعني صدق المبتدأ على الخبر المراد عند النحاة بقوله المبتدأ عين الخبر : ومرة

بمعنى التخصيص المصطاح عليه فثبت له الحصر بالمعنى الاول على كل تقدير وهو الذي ترجمه بقوله « يقع الحصر في الخبر دون نقيضه وضده ولا يمنع هذا الحصر ثبوت الخلاف » يريد لان ثبوت النقيض والضد منتف عقلا من نفس الاخبار بالمضاد والنقيض دون ثبوت الخلاف الذي لا ينفيه الا الحصر ثم ركب في تعليقه كلاما اقتضيه من كلام الغزالي ونزله في غير المراد منه فجاء ضغثا على ابالة واثبت له الحصر بالمعنى الاصطلاحي عند تعريف الخبر خاصته وهو الذي شرحه بقوله « واما مع التعريف فيجب سلب الخلاف ايضا فلا يوصف بغير ذلك الخبر » ففرض كلام الغزالي وركبه على كلام الجمهور في باب الحصر وعمم ما فرضه الغزالي في نحو الاعمال بالنيات فقرر له بما يقتضيه ثبوت الحصر الاصطلاحي في نحو زيد اخوك وزيد صديقي و غلام زيد الذي كان معي بالامس . وهو غير مستقيم وبيان ذلك : ان الامثلة التي اثبت لها الغزالي الحصر قد عرض لها الحصر بواسطة القرائن فاراد الغزالي التفرقة بينها وبين نظائرها مما لم يعرض له عارض الحصر فقال « قوله الاعمال بالنيات والشفعة فيما امر ينقسم وتحریمها التكبير والعالم زيد يلتحق بنحو انما وان كان دونه في القول فنحن ندرك التفرقة بين قولك زيد صديقي وقوله صديقي زيد وذلك لان الخبر يجب ان يكون اعم او مساويا للمبتدأ الا خص فاذا قلت زيد صديقي جاز كون الصديق اعم من زيد بخلاف صديقي زيد فلو كان له صديق آخر غير زيد كان المبتدأ وهو صديقي اعم من الخبر وهو زيد وذلك ممتنع اهـ . فقد رايت ان الغزالي ساقه قرينة على ثبوت الحصر الاصطلاحي اذا كان المبتدأ في الاصل اعم من الخبر لانه بعد الاخبار قل

فلا يوصف بالشارة ولا بالعام ولا بالشجاعة ولا بصفة أخرى ومن هذا الباب قوام زيد صديقي وصديقي زيد فالاول يقتضي حصر زيد في صداقتك فلا يصادق غيرك وانت يجوز ان تصادق غيره والثاني يقتضي حصر صداقتك فيه وهو غير محصور في صداقتك بل يجوز ان يصادق غيرك على عكس الاول قد تقدم ان الذي يلزم ثبوته في هذه المواطن كلها من المفهومات انما هو النقيض لا الضد ولا الخلاف . وقولي بصفة انما ونحوها لا يحسن في الحدود لان نحوها ليس هو مثلها في اللفظ والا لكان هو ايها بعينها بل معناه ونحوها مما يفيد الحصر والجاهل بالحصر كيف يعلم ما يفيد فيصير هذا تعريفا بالمجهول بل (١) حسن ذلك اني فسرت ذلك بثلاثة اجزاء اثبتة بعدها فذهب الاجمال . وقولي تقديم النفي قبل الا اعم جميع انواع النفي نحو ما قام الا زيد ولم يعم الا زيد ولن يقوم الا زيد ولما يعم الا زيد كفيهما قلب النفي . وقولي « المبتدأ مع الخبر » تارة يكون الخبر معرفة باللام او الاضافة وتارة يكون نكرة وعلى (١) الموضع في مثل هذا الاكن لا لبل كتبه مصححه

عموم المبتدأ فساوى الخبر وطابقه والمصنف اخذ يبرهن به على لزوم الحصر
بالمعنى الاعم للمبتدأ مع الخبر حيثما وقع فقال «فهذا برهان على ثبوت الحصر
مطلقا كيف كان المبتدأ والخبر» ثم رجع يفصل بين مواقع الحصر اللفوي
من ذلك ومواقع الحصر الاصطلاحي فقال «غير انه اذا كان الخبر نكرة
الى قوله فهو تخصيص لعموم الحصر» وبعد ما تبين مراد المصنف من صنيعة
هنا ومنشأ تقريره المأخوذ من تفسير كلام الفزالي فلا بد من العطف الى
تحقيق هذا المبحث الذي طالما خاضت فيه اعلام من ايمة البلاغة والاصول
فلم يأتوا على او اخره ، ولم يجمعوا مشتت امثله باواصره ، فاعادوا ان اصل
الفائدة من الاخبار هو افادتها ذاتا معاومة للتمكلم والمخاطب اتصفت بوصف
عام اي انها كانت من جملة من يصاح لان يصدق عليه ذلك الوصف
ولذلك كان الاصل في المبتدأ التعريف وفي الخبر التنكير نحو زيد قائم
وزيد حيوان لان المبتدأ دال على ذات جزئية والخبر دال على جنس كلي
والاستفاد من الاخبار هو ان الذات الجزئية صارت من جملة افراد ذلك
الكلي باعتبار من الاعتبار وقد يصير الجنس معرفة ايضا ويخبر عنه
بجنس وذلك عند تعين الجنس المراد الاخبار عنه حتى ينزل منزلة الذات
نحو الانسان حيوان اي هذا الجنس من جملة افراد الحيوان فاذا قصد
الاخبار بان ذاتا اتحدت بالجنس حتى صارت عينها جيء بالمبتدأ ذاتا
وبالخبر جنسا معرفا لان تعريف الجنس حينئذ اشارة الى زوال عمومها
وكايتها حتى حضر في الذهن متميزا عن غيرها من الاجناس نحو زيد
الصديق فوز انه وزان قولك زيد عمرو اي هو عينه وطبقه . واذا اريد
ان جنسا انحصر في ذات فلم يكن له افراد غيرها حقيقة او ادعاء جيء

كل تقدير يفيد الحصر لكن
يختلف الحصر وانما قلنا
ان الحصر ثابت مطلقا لان
المبتدأ يجوز ان يكون
اخص او مساويا وبمتنع
عليه ان يكون اعم لغة وعقلا
فلا يجوز ان تقول الحيوان
انسان ولا الزوج عشرة بل
الانسان حيوان والعشرة
زوج وحينئذ يصدق وقبل
ذلك فهو كاذب وامر ب
لم تنضم الا للصدق دون
الكذب والمساوي يجب ان
يكون محصورا في مساويه
والاخص محصورا في اعمه

بالجنس مبتدأ معرفاً للإشارة إلى أنه قصد لا من حيث شموله وكليته بل من حيث أنه صبرة معروفة متميزة عن غيرها من الصبر نحو الإله الله في الحصر الحقيقي ونحو الصديق زيد في الحصر الادعائي وهذا يفيد أن الحصر بالضرورة إلا أن التعريف مهمما مطرد وغير محتاج للقرينة. هذا إذا أريد تعريف الجنس أما أن أريد تعريف العهد فالحصر أظهر. أما الإضافة فلا تفيد أكثر من نسبة المضاف للمضاف إليه غير أن المتكلم قد يتعلق غرضه بأن يفيد الحصر مع ذلك فيقدم الخبر على المبتدأ للدلالة على ذلك فتكون الإضافة حينئذ كتعريف الجنس وهو معنى قولهم الإضافة تأتي لما تأتي له اللام نحو صديقي زيد لأن وضع جنس الصديق المضاف إليك للتحدث عنه دليل على أنك تريد حصراً في فرد والالزام عليه كون المبتدأ اعم من الخبر كما تقدم في كلام الغزالي فتعين أنها لتعريف الجنس لقصد حصر الجنس في فرد مثل الصديق زيد وبهذا. يظهر الفرق بين قولك صديقي زيد وبين نحو صديق زيد الذي هو مساو لقولك زيد صديق لأن صديق متعين للخبر يمتد قدم أم آخر لأنه نكرة فلا يصح الابتداء به أي التحدث عنه إذا لا توجه النفوس للجهول ولو كان المخاطب يعرفه لعرف له بطريق من طرق التعريف فابقوا على تنكيره دليل على أن المراد كونه محكوماً به تقدم أم تأخر. هذا غاية ما لاح في تحقيقه وبه تنحل عقد عرضت في بحث تعريف المسند من المطول وتنحل عقدة المصنف هنا ويبطل تفصيله في بعض الصور وهي صورة تعريف المبتدأ بلام الجنس مع تنكير الخبر نحو الكرم في العرب فإنه يفيد قصر المبتدأ على الخبر وتفصيل المصنف يقتضي أنه لا يفيد إلا الحصر اللغوي ويتبين أن التأثير في هذا الباب كله

والألم يكن اخص ولا مساوياً فهذا برهان على ثبوت الحصر. طلقاً كيف كان المبتدأ وخبره غير أنه إذا كان الخبر نكرة يقع الحصر في الخبر دون تقيضه وضده ولا يمنع هذا الحصر ثبوت الخلاف فإذا قلت زيد قائم

فقد اثبت له . مطلق القيام به في موجبة جزئية مطلقة وتقيض الموجبة الجزئية السالبة الدائمة الكلية ولا شك في ان هذا التقيض كاذب اذ لو صدقت السالبة الدائمة لما صدقت المطلقة المفروضة صدقها لكنها صادقة وكذلك كل ما يضاد مطلق القيام يجب ﴿ ٦٧ ﴾ نفيه بل كل ما هو شرطي في نبوت مطلق القيام يجب نبوته وكل ما

هو مانع من مطلق القيام يجب نفيه لضرورة صدقه نعم يجوز نبوت ما هو خلاف القيام مثل نحو كونه فقيرا او شجاعا او سخيا فاضلا فان هذه الامور كلها يمكن نبوتها مع قولنا قائم وهي امور تخالف مطلق القيام ولا تضاده ولا تناقضها فهذا تحرير الحصر مع التكبير . واما مع التعريف فيجب سلب الخلاف ايضا فلا يوصف بغير ذلك الخبر فتعني الصفة انه ليس موصوفا الا بتلك الصفة خاصة فان كان في الواقع له صفة غيرها فهو تخصيص لعموم الحصر فقوله عليه الصلاة والسلام « تحاياها التماسيم » يتضمن ان المصلي لا يخرج من حرمة الصلاة الى حلها الا بالتسليم دون جميع الصفات من الاضداد والتناقض والخلافات فان الكل ساقط عن الاعتبار الا التسليم . وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « تحريمها التكبير » يقتضي انه لا يدخل في حرمتها الا بالتكبير دون جميع الامور المتهمة به واما قوله عليه الصلاة والسلام « ذكاة الجنين ذكاة امه » فروي رفع ذكاة الثانية ونصبها

لتعريف الجنس فان كان ذلك التعريف في المبتدأ افاد قصرا على الخبر مطلقا وان كان في الخبر افاد قصرا على المبتدأ ولا يكون المبتدأ حينئذ الا معرفة لانه انما يفيد القصر بواسطة قياس المساواة وهو ان اتحاد الجنس بالخبر يقتضي اتحاد جميع الافراد اذ لو شذ منها فرد لفارق الجنس الخبر كيف وقد ادعي اتحادا . وترك المصنف المطف بلا ولكن وبلا لا تضاح امره ﴿ قوله في موجبة جزئية الخ ﴾ بل هي شخصية تشخص موضوعها وليس تقيض الشخصية السالبة الكلية اذ لا يلزم من صدق غير زيد ليس بقائم كذب زيد قائم بل تقيضها الشخصية السالبة وهي زيد ليس بقائم ﴿ قوله واما قوله صلى الله عليه وسلم ذكاة الجنين ... فروي برفع ذكاة ونصبها الخ ﴾ الرفع ارجح لعدم التقدير ولان الاوصاف يدوم اطلاق ما قارن الموت منها فيستمر حينئذ الوصف كما تقول فلان الشجاع او الشديد ولو عمر لكان فالجنين يسمى جنينا ما دام بالبطن فاذا خرج فهو عجل فما صح اطلاق الجنين عليه بعد خروجه الا لانه خرج ميتا فلا زه اسم الجنين ويتعين حينئذ ان يكون المعنى ان ذكاته هي ذكاة امه ولا معنى لحمله على المجاز على حد وآتوا اليتامى اذ لا نكتة هنا . واما حمله على التشبيه البليغ وهو المنقول عن الحنفية في غير هذا الكتاب فمع كونها تاويلا هو يقتضي كونه قد خرج حيا حينئذ لا يسمى جنينا ولا خلاف في وجوب ذكاته حينئذ وان خرج ميتا فذكاته عبث الا ان يصير الحديث كناية عن تحريم اكله وهذا لم يقله احد والمنقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله انه منع اكله لعموم حرمة عليكم الميتة وتناول

وتمسك المالكية والشافعية بالرفع على ان الجين اذا خرج وقد كل ﴿ ٦٨ ﴾ خلقه ميتا بعد ذكاة امه اكل لانه عليه

الحديث ولذلك خالفه ابو يوسف فوافق الجمهور وهو مقيد عند الجميع بتمام خلقه ونبات شعره . اما رواية النصب فقد ذكرها ابن العربي في القبس على الموطا قائلا وقد طال النزاع في الرفع والنصب والامر فيهما قريب . وذكرها الزيلعي في شرح الكنز وحملها على ما ذكره المصنف وفيه بعد معنى واعرابا ﴿ قوله وخالفه جماعة البخ ﴾ منهم ابن الحاجب وابو حيان وخلاف ابن الحاجب ذكره في شرحه للفصل ووجهه بما رده التفتازاني وغيره ﴿ قوله قول العرب اياك اعني واسمعي يا جارة البخ ﴾ هو مثل اول من قاله سهل بن مالك الفزاري وكان خرج الى النعمان فر بيعض احياء طي ونزل بسيدهم فلم يجده ووجد اخته فلما رأى جمالها جالس يوما بفناء خباتها وانشد

يا أخت خير البدو والحضارة * كيف ترين في فتى فزاره

اصبح يهوى حرة مطارة * اياك اعني فاسمعي يا جارة

ثم كان من امره ان تزوجها فصار قوله يضرب مثالا لمن يتكلم بكلام ويريد به تعريضا ونحوه ومن مورد المثل يظهر ان المراد من تقديم المفعول حصر العناية فيها كي لا تظن انه ينشد شعرا يذكر به الفه ورواية البيت بالفاء في فاسمعي والموجود في النسخ هنا بالواو . وقد كان هذا الرفيق للاصمعي من اهل الذوق فلذلك احتج الاصمعي ببيان

ترجمة الاصمعي

والاصمعي هو امام اللغة عبد الملك الاصمعي نسبة الى اصمع بفتح الهمزة والميم احد اجداد لامن قيس عيلان ويقال الباهلي لان اسم احدي جداته باهالة لا انه من

الصلاة والسلام حصر ذكاة الجين في ذكاة امه فيكون داخلا فيها ومندرجا فيؤكل بذكاة امه التي فيها ذكاته ولا ينتقل الى ذكاة اخرى واحتج الحنفية برواية النصب على انه يستقل بذكاة نفسه واذا لم يذكر لم يؤكل لان النصب يقتضي ان يكون التقدير ذكاة الجين ان يذكر ذكاة مثل ذكاة امه ثم حذف المصدر وصفته التي هي مثل واقم المضاف اليه مقامها فاعرب باعرابها فصب لانها قاعدة حذف المضاف والجواب عن تمسكهم برواية النصب ان قول ليس التقدير كما ذكرتموه بل التقدير ذكاة الجين داخلة في ذكاة امه ثم حذف الخبر الذي هو داخلة وحرف الجر من ذكاة امه وهذا اولي لوجهين: الاول انه اقل حذفاً والثاني انه يؤدي الى الجمع بين الرويتين وهو اولي من اطراح احدهما . واما تقديم المفعولات فكونه مفيدا للحصر قاله الزمخشري وغيره ﴿ وخالفه جماعة في ذلك ومن المثل المقوية لقول الزمخشري قول العرب « اياك اعني واسمعي يا جارة » فانه يقتضي انه لا يعني غيره وعن الاصمعي انه مريض احياء

العرب فشتت رفيقه امرأة ولم تعين الشتم لها دون الاصمعي ثم التفت اليه رفيقه فقالت له اياك اعني فقال للاصمعي انظر كيف حشرت الشتم في . وزاد الامام فخر الدين في كتاب الاعجاز له امر التعريف في الخبر وقال هي تقتضي

حصر الخبر في المبتدأ عكس المحصور ناسها في المبتدآت فان الاول يكون محصورا في الثاني فاذا قلنا ابو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك قولك زيد المتحدث في هذه القضية اي لا يتحدث فيها غيره وهو كثير وذكر حصر الصفة في الموصوف وعكسه * وبقي علي ثالث وهو حصر الصفة في الصفة نحو الزاهة في القناعة والدين الورع والتدبير العيش والبشر حسن الخلق وهو كثير * ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبار قول عليه الصلاة والسلام انما انا بشر وانكم تحتصمون الي الحديث حصر نفسه عليه الصلاة والسلام الكريمة في البشرية دون غيرها باعتبار الاطلاع على بواطن الخصوم فلا صفة له عليه الصلاة والسلام باعتبار هذا المقام الا البشرية الصرفة وما عدا ذلك من الرسالة والنبوة وجميع صفات كماله عليه الصلاة والسلام لا مدخل لها في الاطلاع على بواطن الخصوم بل كما قال عليه ﴿ ٦٩ ﴾ الصلاة والسلام فاقضي له على نحو ما سمع وقل اقضي بالظاهر والله يتولى السرائر ومن ذلك قوله تعالى « انما الحياة الدنيا لعب ولهو » حصرها في اللعب مع انها مزرعة الآخرة وفيها تحصل الولايات والصدقيات وتكتسب المراتب العلية والدرجات الرفعة وكل خير مكتسب في الآخرة فهو من هذه الدار وهذه خيرات حسان وفضائل عليمة للعالمين فكيف تحصر في اللعب وانما ذلك باعتبار من أثرها فانها في حق لعب صرف وتلك المحاسن لا ينال هذا منها شيئا فهو حصر بحسب بعض الاعتبار وهو كثير في القرآن الكريم وقد ذكرت منه جملا كثيرة في كتاب

قبيلة باهلة ولد بالبصرة سنة ١٢٢ ثنتين وعشرين ومائة وتوفي بها وقيل بمرو سنة ٢١٦ على الصحيح . أخذ عن حماد الراوية وأخذ عنه ابو عبيدة والرياشي وقدم بغداد فقال عند الرشيد مكانة وكان اعلم الناس باخبار العرب وشعرهم ﴿ ٧٠ ﴾ قوله وبقي علي ثالث وهو حصر الصفة في الصفة الخ ﴿ ٧١ ﴾ لم يذكر لاية البلاغة وهو يرجع الى القسمين الاولين لان اسماء الاحداث يصح فيها الامر بالاعتبار فالزاهة موصوف اعتباري مقصور على الاتصاف بنبي القناعة كما قل صاحب المفتاح في قوله تعالى « ان حسابهم الا على ربي » فلاحاجة الى ما زاد المصنف ﴿ ٧٢ ﴾ قوله ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبار الخ ﴿ ٧٣ ﴾ اي القصر الاضافي

الاستثناء في احكام الاستثناء . وصديقي زيد يجوز ان يصادق غيري لان الاول ابدأ محصور في الثاني والثاني يجوز ان يكون اعم فلا ينحصر في الاول فلذلك يجوز ان يصادق زيد غيري لاني حصرت صداقتي فيه ولم احصره في صداقتي وكذلك قوله تعالى « انما يخشى الله من عباده العلماء » يقتضي حصر خشية الله تعالى في العلماء فلا يجوز ان يخشاه تعالى غيرهم ويجوز ان يخشوا هم غيره تعالى بالنظر الى دلالة هذا اللفظ ولو عكس فقل انما يخشى العلماء الله بتقديم الفاعل انعكس الحال فلا يخشون غيره ويجوز ان يخشاه غيرهم بالنظر الى دلالة اللفظ (فائدة) باب الحصر ينقسم الى حصر الثاني في الاول في تقديم المعمولات فالعبادة والاستعانة والعمل محصورات في تلك الآيات فيما تقدم عليها وكذلك لام التعريف فيما حكيت عن الامام فخر الدين والى حصر الاول في الثاني فيما عدا ذلك

(الفصل الحادي عشر . خمس حقائق لا تتعلق الا بالمستقبل من الزمان والمعدوم وهي الامر والنهي والدعاء والشرط وجزائه) صوابه ان يقول بالمعدوم والمستقبل فقولنا بالمعدوم احتراز من الحال وقولنا

بالمستقبل احتراز من الماضي ولو قلت بالمستقبل لا جزأ المكن التصريح بالمعدوم أحسن لأنه انص على اعتبار المعدوم في ذلك والحقت بعد وضع هذا الكتاب بهذه الخمسة خمسة أخرى فصارت عشرة وهي الوعد والوعيد والترجي والتعني والاباحة . ووجه اختصاصها بالمستقبل أن الأمر والنهي والدعاء والترجي والتعني طلب وطلب الماضي متعذر والحال موجود وطلب تحصيل الحاصل محال فتعين المستقبل . والشرط وجزاؤه ربط امر وتوقيف دخوله في الوجود على دخول امر آخر والتوقيف في الوجود إنما يكون في المستقبل فإذا قال ان دخلت الدار فانت طالق لا يمكن ان يكون المعلق عليه دخلة مضت ولا المشروط طلقة مضت بل مستقبلة . واما الوعد والوعيد فانهما زجر عن مستقبل اوحث على مستقبل بما تتوقعه النفس من خير في الوعد وشر في الوعد والتوقع لا يكون الا في المستقبل والاباحة تحييين الفعل والترك والتخير انما يكون في معدوم مستقبل لان الماضي والحاضر تعين فتعين تعاقب العشرة بالمستقبل وينبغي عليها فوائد كثيرة نهت على بعضها في شرح المحصول

(الفصل الثاني عشر . حكم العقل بأمر على أمر اما جازم واما غير جازم ٧٠) والاحتمالات امامستوية فهو الشك وبعضها

الفصل الثاني عشر في التصديق

اعلى اقسام العلم وهو الجزم المطابق للواقع عن دليل فمن الجزم يخرج الظن والشك والوهم والجهل ومن المطابق للواقع يخرج الجهل المركب ومن الدليل يخرج التقليد الصحيح لانه لا يفيد يقينا قوله جمع المتنبي ثلاث جهالات الخ جهلان بسيطان وواحد مركب وهو قوله « يجهل جهله »

ترجمة المتنبي

والمتنبي هو ابو الطيب احمد بن الحسين الجعفي الكوفي المولود سنة ٣٠٣ ثلاث وثلاثمائة بالكوفة المتوفى قتيلا في موضع يقال له الصافية من الجانب الغربي من سواد بغداد سنة ٣٥٤ اربع وخمسين وثلاثمائة وهو جعفي من مذحج . واما الذين يقولون الكندي فنسبته

راجح والراجح هو الظن والمرجوح وهم الجازم اما غير مطابق وهو الجهل المركب او مطابق وهو اما غير موجب وهو التقليد او موجب وهو اما عقل وحده فان استغنى عن الكسب فهو البديهي والا فهو النظري او حس وحده وهو المحسوسات الخمس او مركب منهما وهو المتواترات والتجربيات والحدسيات والوجدانيات اشبه بالمحسوسات فتندرج معها في الحكم الشك اسم لاحتمالين فكثير مستوية فسماه مركب وسمى الظن والوهم بسيط لان الظن اسم للاحتمال الراجح والوهم للاحتمال المرجوح والجهل المركب سمي بذلك لتركبه من جهلين فانه يجهل

ويجهل انه يجهل كارباب البدع والا هواء فانهم يجهلون الحق في نفس الامر واذا قيل لهم انتم عالمون او جاهلون قالوا عالمون فقد جهلوا جهلهم فاجتمع لهم جهلان فيه فسمي جهلا مركبا وقد جمع المتنبي ثلاث جهالات في بيت حيث قال : ومن جاهل بي وهو يجهل جهله * ويجهل علمي انه بي جاهل . وكذلك كل من اعتقد في رجل انه صالح وهو طالح او طالح وهو صالح وكل من اعتقد شيئا على خلاف ما هو عليه والجهل المركب يقابله الجهل البسيط وهو ان يجهل ولام انه يجهل كما اذا قيل له انت تعلم عدد شعر راسك او تجهله يقول اجهله فاذا قيل له فانت تعلم انك جاهل

بذلك فيقول نعم وهذه العبارة لا تجمع الجهل المركب كله فقد يدخل الجهل المركب في التصورات فان من تصور الحقائق على خلاف ما هي عليه فهو جاهل جهلا مركبا من يتصور الانسان انه الحيوان فقط واذ اطابق الحكم غير موجب فهو تقايد كما يعتقد عوام المسلمين قواعد عقائدهم عن ائمتهم فاذا سئلوا عن ادلة تلك القواعد لا يعلمون ادلتها فالتقليد هو اخذ القول من قوله من غير مستند وقد يكون مطابقا كما تقدم وغير مطابق كتقليد عوام الكفار واهل الضلال لرؤسائهم واحبارهم والعقلي المستغني عن الكسب كقولنا الواحد نصف الاثنين فان تصور المحكوم به والمحكوم عليه كاف في الجزم باستناد احدهما الى الآخر فهذا بديهي من التصديقات والبديهي من التصورات هو الغنى عن الحدود والاكساب ﴿٧١﴾ بها كاحوال النفس من جوعها وعطشها والمها ولذتها وغير ذلك فان هذه الحقائق ضرورية

للشعر ولا يحتاج في معرفتها لتعلم ولا كسب يجد بخلاف تصور معنى الحكم الشرعي والحقائق الحقيقية فيحتاج فيها للحدود والرسوم الضابط لها وكذلك ما احتاج من التصديقات للكسب بالادلة والبراهين فهو كسبي نحو حدوث العالم وكون الواحد عشر سدس الستين وجميع المطالب المحتاجة للفكر . والعلوم الحسية هي العلوم المستفادة عن الحواس الخمس وهي كلها في الراس فاربعة خاصة بـ واحد يتعداه الى غيره وهو اللمس والمختصة السمع والبصر والذوق والشم (فائدة) قال بعض اللغويين قولهم محسوسات لحن فان الفعل

الى محلة كندة جهة بالكوفة لا الى قبيلة كندة . نشأ بالشام وكان اماما في اللغة والادب حتى عد فيمن يجتج في العربية بكلامه من المولدين . أخذ عنه ابو علي الفارسي وابن جني وهو من اشعر شعراء الاسلام . وشعره مملوء حكمة ومعاني عالية ولو لا انه شوهه بكثرة المديح لكان ديوانه أول دواوين شعراء العربية . ولو ان احدا عمد الى ديوانه فقطعه نصفين لخرج نصفه الأعلى حكمة وشعرا بديعا . ونصفه الاسفل شحاذة . وسبب قتله انه تعرض له فاتك بن ابي الجهل الاسدي في عدة من اصحابه فقاتلوه في عدة من اصحابه حتى قتل والظاهر انه مفرى به من اعدائه وحسادة الكثيرين ﴿٧٢﴾ قوله فائدة قال بعض اللغويين محسوسات لحن الخ ﴿٧٣﴾ يقع مثل هذا كثيرا في كلام العرب قصد التخييف وقد جاء في صحيح البخاري في باب فضل من شهد بدرا من كتاب المغازي خرج عشرة من المسلمين فيهم عاصم بن ثابت فلما بلغوا الهدية نفر لهم حي من لحيان فلما حس بهم عاصم الخ ونظيره قولهم المملول والعلية قال في القاموس واعله الله فهو معل

المأخوذ من الحواس رباعي تقول احس زيد بكذا قل الله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر . واما حس التسلاني فله ثلاثة معان اخر تقول العرب حسه اذا قتله . وحسه اذا مسحه . ومنه حس الفرس . وحسه اذا القى عليه الحجارة المحممة لينضج فهذه الثلاثة يقال للمفعول فيها محسوس . واما من الحواس فحس مثل مكرم ومعطى وجميع الافعال الرباعية فيكون جميعها محسوسات بضم الميم لا محسوسات غير ان اكثر اللغويين يتوسعون في هذا الباب ووقعت هذه العبارة لجمع كثير من الفضلاء كابي علي وغيره وكانهم لم يحوا بها نحو معلومات لاشتراك الجميع في الادراك

(فائدة) قال بعض الفضلاء هذا معنى قول العرب ضربت اخماسي في اسداسي اي فحسرت بجواسي الخمس في جهاتي الست لان الجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمنة ويسرة ولقد احسن ﴿ ٧٢ ﴾ الحريري واوجز حيث جمعها في بيت

من الشعر في الملحمة حيث قال
ثم الجهات الست فوق وورا
* ويمنة وعكسها بلا مرا
فاخذ كل جهة وترك ضدها
ليتنبه السامع له وبقي معه
بقية في البيت لا يحتاجها
فحشاشا بقوله بلا مرا وقيل
ليس من هذا بل من اظاء
الابل والاخماس والاسداس
ترجع الى ايام وردها الماء
تخمس او سدس فاذا وقعت
المغالطة من الراعي ضرب
الحس في السدس واخرها
عن شربها * ووجه تركيب
المستند في المتواترات من
الحس والعقل انه لا بد من
سماع اخبار جماعة عن الامر
المتواتر فهذا حظ السمع ثم
ان قال العقل هؤلاء يستحيل
تواطؤهم على الكذب
حصل العلم فهذا حظ
العقل وان لم يقل ذلك لم
يحصل العلم وكذلك
التجربات وتسمى المجربات
ايضا نحو كون الليمون
حامضا والصبر مرا والتمر
حلوا ونحو ذلك فان اول

ولا تقل معلول والمتكلمون يقولونها ولست منه على نالج ﴿ قوله ضربت
اخماسي في اسداسي الخ ﴾ لم تقل العرب ذلك وانما قالت العرب في امثالها
« ضرب اخماسا لاسداس » يضرب لمن يظهر امرا ليتوصل منه الى ما وراءه
كمن يماطل في وعدة يوما يوما او من يداوم عملا ليصل الى زلفى ونحوها
او مخادعة . واصاله انهم يسقون ابلهم بعد خمس ليال او خمسة ايام ثم يسقونها
بعد ستة وهكذا حتى تعتاد الظماء فهو يظهر لها انها يسقيها بعد خمس
وانشد الميداني في مجمع الامال عن ثعلب :

الله يعلم لولا اني فرق * من الامير لعاتبته ابن نبراس

في موعد قاله لي غير مكترث * غدا غدا ضرب اخماس لاسداس

وارادة الجهات منه لا تصح لان الاخماس والاسداس جمع والحواس
والجهات خمس وست لا جملة اخماس واسداس على ان بعض الحواس لا يصح
استعماله في بعض الجهات كالذوق واللمس فالاصح هو ما حكاه المصنف بقليل
﴿ قوله ووجه تركيب المستند في المتواترات من الحس والعقل الى الخ ﴾
المتواتر خبر جمع يمنع تطاؤهم على الكذب عن محسوس ولا يقيده بعدد
وانما حصول العلم عقبه هو دليل استكمال شروطه فالجزم فيه يحصل تدريجا

مرة يباشر الحس ذلك النوع يجوز العقل ان يكون ذلك الفرد من ذلك النوع اعاضه عارض اوجب له ذلك
كما توجد المرارة في بعض افراد الفقوس والحيار والنوع في نفسه ليس كذلك فاذا كثرت تكرار ذلك على الحس
والعقل قال العقل عند حد من الكثرة في التكرار كل ليمونة حامضة وكل تمرة حلوة فهذه المقدمة هي نصيب
العقل لا بد منها وعندها يحصل العلم . وكذلك الحديسات كقصد الفضة ونزع الفاكهة فان البصر يدرك اول مرة
الدرهم الرديء فلا يعرفه فيقال له انه رديء فيتم له ويتكرر ذلك عليه كثيرا حتى يحصل عند العقل
قرائن لا يمكن التعبير عنها فيقول لاجلها كل منا كان كذا فهو درهم رديء . فهذه المقدمة هي نصيب العقل
وعندها يحصل العلم واشتركت المتواترات والحديسات والمجربات في ان اول مرة ربما حصل

الشك وعند التكرار الظن وبعد ذلك قد يحصل العلم وقد لا يحصل وانما تحتاج للحس والعقل غير ان الفرق
بينها ان المتواترات تختص بالاخبار . والحدسيات لا تحتاج الى نظر حالة القضاء على الجزئيات والمجربات لا تحتاج
الى نظر حالة القضاء على الجزئيات فاذا قال لك احد ان معي مسكا هل هو عطر ام لا قلت هو عطر او معي ليمونة
هل هي حامضة ام لا قلت هي حامضة او معي حنضلة هل هي مرة ام لا قلت مرة من غير احتياجه الى نظر في ذلك
الفرد . اما لو قال لك معي درهم هل هو جيد ام لا قلت حتى انظر اليه . او معي زمانة هل هي نضجة ام لا قلت
حتى انظر اليها . او عندي رجل هل هو شجاع او جبان قلت حتى انظر اليه . فهذا هو الفرق بينها * (سؤال) يلزم
ان الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب وليس كذلك بل هو عقلي فان الحس اذا شاهد
الصنعة قال العقل لها صانع فقد اجتمع الحس والعقل ولو فقد احدهما لم يحصل العلم (جوابه) ان هذا عقلي
والملازمة بينهما عقلية والفرق بينهما ٧٣ وبين المجربات والحدسيات من وجوه الاول ان هذا عقلي وتلك
عادية . وثانيها هذا يكفي فيه

كما توصل الخطوات الى الغاية وسياتي تحقيقه في موضعه قوله سؤال
يلزم ان الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب الخ
وجه الزوم انه استدلال عقلي مستند الى الحس كما علله بقوله فان الحس
الخ . والجواب ان المحسوس في المجربات هو الذي يشبه العقل فالمقدمات
فيها عين النتيجة فالذي تثبت به التجربة هو حرارة النار وهي عين
المحسوس بخلاف النظر فان المثبت به غير المحسوس فالمحسوس هو تغيير
العالم والمثبت به هو وجود الصانع فهو محتاج الى حد وسط بخلاف التجربة
ولعل هذا هو مراد المصنف من قوله «ان هذا عقلي والملازمة بينهما عقلية» واما
الفرق الثلاثة فالاولها مصادرة وثانيها ممنوع اذ قد يكون العقلي محتاجا لتكرار النظر
وثالثها لا طائل تحته اذ ليس الدليل العقلي المستند الى الحس بخاص بهذا المثال بل
يكون في الامور الممكنة كالاستدلال بالاثار على حياة المؤثر فيطالب حينئذ الفرق
فتدبر قوله فائدة اختلاف العلماء هل الحواس الخ الصواب الثاني اذ لو كان

فانما لا يقوم بالانسان كجوع ولا كل عطش بل فرد من ذلك فهي جزئية وليست حسية لان من فقد حواسه كلها
وجد ألمه . وليست عقلية لانها جزئية فلذلك الحقا العلماء الحسيات دون العقليات وهي قبيل قائم بذاته غيرها * (فائدة)
اختلاف العلماء هل الحواس مع العقل كالجاب مع الملك او كالطاقات فتبيل كالحجاب والحواس تدرك اولا ويحصل
لها العلم ثم تؤدي تلك العلوم الجزئية للنفس فتحكم عليها وتقول كل ما كان كذا فهو كذا . وقيل بل الحواس
طاقات والنفس كملك في بيت له خمس طاقات قبالة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الاخرى والنفس التي هي
الملك تنظر من كل طاقة لقبيل من المدركات لا توجد الا هالك ويدل على الاول ان البهائم لا عقل لها وهي
تدرك بحواسها فدل ذلك على ان الحواس مستقلة بالادراك دون النفس ويدل على المذهب الثاني ان الانسان

اذا نام وفجت عيناه لا يدرك شيئا مع وجود العين بجملة السبع طبقات وثلاث رطوبات والعصب الاجوف والروح الباصرة ولا يزال كذلك غير مدرك حتى يستيقظ فياتي شيئا للبصر وجميع الحواس وحينئذ يحصل الادراك فدل على ان الحواس طاقات للنفس (الفصل الثالث عشر في الحكم واقسامها . الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى القديم المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالقديم احتراز من نصوص ادلة الاحكام فانها خطاب الله تعالى وليست حكما والاتحاد الدليل والمدلول وهي محدثة والمكلفين ﴿ ٧٤ ﴾ احتراز من المتعلق بالجماد وغيرها

والاقتضاء احتراز عن الخبر وقولنا او التخيير ليندرج المباح) اني اتبعت في هذا الحد الامام فخر الدين رحمه الله تعالى * مع اني غيرت بالزيادة لقولي القديم ومع ذلك فلفظ الخطاب والمخاطبة انها يكون لغة بين اثنين وحكم الله تعالى قديم فلا يصح فيه الخطاب وانما يكون ذلك في الحادث . والصحيح ان يقال كلام الله القديم فالكلام لفظ مشترك بين القديم والاساني الحادث كما تقدم فيه حكاية ثلاثة اقوال . وقولي القديم ليخرج الحادث اي الالفاظ التي هي ادلة الحكم فانها كلام الله تعالى وهو متعلق بافعال المكلفين نحو قوله تعالى « اقيموا الصلاة » فلو كانت حكما لاتحد الدليل والمدلول . وقولي المكلفين احتراز عن المتعلق بالجماد مثاله قوله تعالى « ويوم نسير الجبال » فانها كلام متعلق بالجبال وهي جماد ونحو هذا فاذا قلنا المتعلق بافعال المكلفين

للحس ادراك بدون العقل لادرك ما يعرض له عند الانغماء وحفظه للعقل وقت الافاقة وهو باطل

﴿ الفصل الثالث عشر في الحكم ﴾

﴿ قوله مع اني غيرت بالزيادة لقولي القديم الخ ﴾ الشهاب رحمه الله يمت بالزيادة ثم يستدرك ببقاء الحد فاسدا لذكر الخطاب الذي لا يناسب وصف القديم وكلا الامرين غير متجه . فاما زيادة لفظ القديم فلا فائدة فيها ولهذا تركه الامام فخر الدين لان بحث الاصولي عن الحكم الذي هو صفة للافعال من وجوب او حرمة او نحوهما التي هي اثر الخطاب والتي اطلق الخطاب عليها مجازا مشهورا صار حقيقة هرفية في المخاطب به عند الاصوليين . ولا شك ان زيادة لفظ القديم تنافي هذا المعنى فتصير الحكم هو الصفة النفسية وليست مرادة للاصولي والمراد به هنا اللفظ الدال على وجوب ونحوه او مدلول اللفظ ولا يرد قوله فلو كانت كانت حكما لاتحد الدليل والمدلول لاننا نجيب بان لاتحاد لان احدهما حقيقة والآخر مجاز . وتثير تلك الزيادة ايضا الاسئلة الثلاثة الاولى من الاسئلة الخمسة التي اوردها المصنف على الحد وتعسف لدفعها . وتنافي ايضا قولهم في تعريف الفقه انه المكتسب من الادلة التفصيلية اذ الخطاب القديم لا يصح كونه مكتسبا . وتنافي ايضا جملة من اصول الفقه اذ الصفة القديمة لا ينبغي عليها فقه اذ لا طريق لتعريفها . واما التعبير بالخطاب فاننا ندفع اشكال

خرج هذا النوع . وقولي بالاقتضاء احتراز من الخبر فان قوله تعالى « واذ قلنا الملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس » كلام متعلق بافعال المكلفين وليس حكما بل هو خبر عن تكليف تقدم ويدخل في الاقتضاء اربعة احكام اقتضاء الوجود بالوجوب او الندب واقتضاء العدم بالتحريم او الكراهية . فتبقى الاباحة لم تندرج فقلت او التخيير لتندرج الاباحة وتكمل الاحكام الخمسة تحت الحد فيكون جامعا وقبل ذلك لم يجمع

فان قلت : اولئك وهو لا يصلح في الحدقات او اما لهما خمسة معان الاباحة والتخير نحو اصحاب العلماء او الزهاد فلك الجمع بينهما وخذ الثوب او الدينار فليس لك الجمع بينهما والشك نحو جاءني زيد او عمرو وانت لا تدري الآتي منهما . والابهام نحو ﴿ ٧٥ ﴾ جاءني زيد او عمرو وانت تعلم الآتي منهما وانما قصدت الابهام على السامع خشية مفسدة في التعيين .

والتنوع نحو العدد اما زوج او فرد اي العدد متنوع لهذين النوعين . فاولها للتبويح اي الحكم الشرعي متنوع لهذين النوعين فلا شك وقد قال بعض الفضلاء في مثل هذا السؤال هذا حكم بالترديد لا ترديد في الحكم والثاني هو الشك دون الاول لانه جزم لا شك فان قلت : اذا سلمنا ان اولها خمسة معان فالمشركات لا تصلح في الحدود لاجلها قلت : قد تقدم في اول الكتاب في الكلام على الحد ان المجاز والاشتراك يجوز دخولهما في الحد اذا دل السياق او القرائن على تعيين المجاز او المشترك * وعلى الحد بعد هذا كله خمسة اسئلة احدها ان تفسير الحكم بالكلام القديم لا يستقيم لانه صفة فعل العبد تقول فعل واجب وفعل حرام وصفة الحادث اولى ان تكون حادثة . وثانيها انما يعلل بالحادث فيقال حلت المرأة بالعقد وحرمت بالطلاق والمثلل بالحادث حادث . وثالثها انما يوصف بانها مسبوق بعدم فيقال حلت

المصنف الذي اورده عليه باحد وجهين اولهما ان الخطاب وان كان يستدعي مخاطبا لكن لا يلزم لتحقيق الخطاب وجود مخاطب بل عام الله بوجوده فيما لا يزال كاف في صحة الخطاب بناء على قول جمهور الاشاعرة بان الامر يتعلق في الازل بالمعدوم وان الله آمر ونال في الازل وان الكلام متنوع . وثانيهما ان التحقيق ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا ولا يتنوع لان كلامه تعالى واحد وانقسامه الى انواع الخطاب باعتبار التعلق الا انهم يختلفون في هذا التعلق هل هو حادث كتعلق الارادة والقدرة وهو مختار ابن سعيد فيما نقل عنه ابن الحاجب وصاحب المواقف ومال اليه ام هو ازلي وتعلق الامر ونحوه بمن خوطب به تعلق معنوي والصواب الاول واليه مال جمع من المحققين فالامر وغيره انواع للكلام بحسب التعلق لا بحسب اصل الماهية كما في المواقف وعليه فهي انما تكون عند وجود المخاطب وسبب الخطاب . وبهذا يجتث ما غرسه المصنف رحمه الله من عروقه ﴿ قوله وعلى الحد بعد هذا خمسة اسئلة الخ ﴾ انما هي في التحقيق ثلاثة ولكن واحد منها يتوجه بثلاثة توجيهات السؤال الاول لزوم حدوث الحكم لانه يوصف به فعل العبد ولانه يعلل بالحوادث ولانه يوصف بسبق العدم والجميع ينافي القدم . الثاني انه تعلق بفعل غير المكاف فلا ينعكس التعريف الثالث انه لا يشمل خطاب الوضع فلا ينعكس التعريف ايضا اما الاول بتوجيهاته فدفعه بما قدمنا في ابطال وصف الحكم بالقدم وبه نستغني

المرأة بعد ان لم تكن حلالا والمسبوق بعدم حادث . ورابعها انه قد تعلق بفعل غير المكلفين فلا يكون جامعا كاجاب الضمان على الصبيان والمجانين في اموالهم . وخامسها انه غير جامع لخروج احكام الوضع عنه وهي نصب الاسباب كالزوال لوجوب الظهر والشرط كالحول شرط للزكاة والموانع كالحيض يمنع من الصلاة . والتقدير ان الشرعية وهي اعطاء المعدوم

حكم الموجود كقدري الملك المعتق عنه في الكفارة حتى يبرأ من الكفارة ويثبت الولاء له وتقدير تقدم الملك في الدية للمقتول خطأ في ملكه قبل موته بالزمن الفردي حتى يصح ان يورث عنه . واعطاء الموجود حكم المعلوم كقدري نهي الاباحة السابقة في الامة بردها بالغيب . وتقدير عدم الطلاق في حق المطلق في المرض عند مالك رحمه الله تعالى حتى ترث مع البينة وهو كثير في الشرع وقد بينت في كتاب «الامنية» انه لا يخلو ﴿ ٧٦ ﴾ باب من الفقه عنه والجواب عن الاول ان

الشيء قد يوصف بما ليس قائما به كقولنا في قيام الساعة انما مذكور ومعلوم بذكر قام بنا وعلم قام بنا ووصف الفعل بالاحكام من هذا القبيل وانما يلزم الحدوث من الصفة في الحادث اذا كانت تقوم به كالسواد والياض والا قول المتعلقة بالا قول لا تكون صفات لها والا لكان القول صفة للمعلوم والمستحيل فانا نخبر عنه واذا قال السيد لعله اسرح الدابة فقد وجب عليه الاسراج والاسراج واجب عليه بالاجاب قام بالسيد دون الاسراج وكذلك اذا اباحه له . وعن الثاني ان علل الاحكام معترقات لا مؤثرات والمعرف يجوز ان يتأخر عن المعرف كما عرف الله تعالى بصنفته . وعن الثالث ان معنى قولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا انها وجدت الحالة التي تعلق بها الحل في الازل وهي حالة اجتناع الشرائط وانتفاء الموانع فان التعلق في الازل

عمات كلف به المصنف لدفعها واما البقية فتاتي قوله والجواب عن الاول الخ التحقيق انه لا يصح وصف شيء بما ليس قائما به لان من لم يقم به وصف لا يشتق له منه اسم الا عند المعتزلة الذين جوزوا اطلاق المتكلم عليه تعالى مع ان الكلام عندهم قائم ببعض الحوادث وما نظر به المصنف من اطلاق المعلوم على قيام الساعة لا يتم لان اطلاقه عليه حقيقة لعلمنا به ولا يلزم الوجود لتحقق المعلومات اذ العلم يتعاقب حتى بالمستحيل وكون العلم به قائما بنا لا يضر في اطلاق معلوم عليه اذ انما وصف بالمعلومية وهي قائمة به والقائم بنا هو العالمية كما لا يخفى بالكسر الا ترى انك تقول زيد مضروب والضرب صادر من الضارب لا منه . فلو جرح ابطال السؤال بان حلال صفة الفعل الذي ثبت له الحل او كان في الحل كما يقال حي حلال وفلان حلال اي ليس بمحرم بحج اما وصف الله فبالتحليل والتحريم وهذا مناط الفرق . ونحن وان كنا نلتزم حدوث الخطاب بالمعنى المراد للاصوليين في تعريف الحكم كما قدمنا في طالع الفصل فلا يرد حينئذ السؤال لكننا اردنا ان نحقق اطلاق الوصف من تحليل وتحريم ولذا لا نجيب عن السؤالين بعده كما تقدم قوله وعن الرابع الخ جواب صحيح فحيثما ورد ما يقتضي تعلق خطاب بفعل غير المكلف في الشرع فهو محمول على تنبيه اولياء الامور على حكم ذلك الفعل فهو مركب من

انما كان متعلقا بهذه الحالة فالحدث في المتعلق لا في المتعلق . بكسرها ولا في التعلق خلافا لمن قال ان التعلق حادث وقد صرح بذلك تاج الدين (١) في الحاصل وغيره فان الذي يحيل حصول علم في الازل بلا معلوم يحيل حصول أمر في الازل بلا أمور واذا كان له أمور فله به اختصاص وذلك الاختصاص هو التعلق فالتعلق قديم . وعن الرابع ان الوجوب في تلك

الحالمة انه ما هو على الولي ان يخرج من مال ﴿ ٧٧ ﴾ المحجور. أما المحجور عليه فلا وجوب عليه ولا حكم * وعن الخامس انه

خطاب وضع وهو فعل غير المكلف المجهول سببا او نحوه ومن خطاب تكليف وهو اجراء ولي الامر ما نبه اليه في ذلك الحكم فجواز بيع وضمان تلفه وزكاة ماله من هذا القليل. واما امره بالصلاة في الحديث الصحيح وامره بالاستئذان في قوله تعالى الصبي ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يباغوا الحلم منكم فبمعنى امر ولي الامر بارشاده لذلك وتعميدا عليه فاندفع مارد به صدر الشريعة هذا التعريف كما اشار له صاحب التلويح. وما اورده عليه عز الدين ابن عبد السلام كما اشار له الشهاب البرلسي وقد شمل ذلك كله قول المجلي « وولي الصبي والمجنون مخاطب باداء ما وجب في مالهما وصحة عبادة الصبي ليس لانها مأمور بها بل ليعتاد بها فلا يتركها بعد باوغه اه » وهذا يعني عما اطال به ابن قاسم في حاشية هاته المارة. وقد يورد هنا ايضا ان خطاب الوضع به مضى ليس متعلقا بافعال المكلفين كالزوال ومروور الحول ويجب انهما بان المراد بالتعلق يتعلق مباشرة او بواسطة ﴿ قوله وعن الخامس الخ ﴾ اعترف المصنف بوردته وابطل جمع الحد واعتذر ابتداء في طالعة كلامه بانه تبع فيه الامام الرازي اذ عرفه في الميجصول بمثل تعريفه هنا اي بزيادة لفظ بالاقتضاء والتخير وهي التي اثارت هذا الايراد وهذا التعريف للمتقدمين وقد اورد عليه جماعة من المعتزلة هذا الايراد الخامس وتردد الاصوليون في الجواب فمنهم من اتزم صحة التعريف مع تلك الزيادة ومنع دخول خطاب الوضع في الحكم نظرا الى كون الحكم يقع صفة لافعال المكلفين كالوجوب ونحوه

الاقدام الذي يشمل الوجوب والندب والكراهة والاباحة وعليه يتخرج قوله عليه الصلاة والسلام ابغض المباح الى الله تعالى الطلاق فان البغضة تقتضي رجحان طرف الترك والرجحان مع التساوي محال (الاول هو

سؤال صحيح والحد ليس جامعا لكل ما هو حكم شرعي بل احد نوعيه خاصة وهو احكام التكليف اما الوضع فلا. وهي احكام لا تعلم الا من قبل الشرع تعبدنا الله تعالى باتباعها فلا يجاب بعد الزوال قيد في الوجوب وهو غير الوجوب المطلق وسيبته الزوال حكم شرعي وتختلف فيه الشرائع فالحق ان نقول في الحد « الحكم الشرعي هو كلام الله القديم المتعلق بافعال المكلفين على وجه الاقتضاء او التخيير او ما يوجب نبوت الحكم او انتفاءه » فاوجب نبوت الحكم هو الاسباب وما يوجب انتفاءه هو الشرط بعدمه او المانع بوجوده فتجتمع في الحد او ثلاث مرات وحيشد يستقيم ويجمع جميع الاحكام الشرعية وهذا هو الذي اختاره ولم أر احدا ركب الحد هذا التركيب (واختلف في اقسامه فقيل خمسة الوجوب والتحرير والندب والكراهة والاباحة. وقيل اربعة والمباح ليس من الشرع. وقيل اثنان التحريم والاباحة وفسرت مجوزا

المشهور ومنشأ الخلاف في ان المباح هل هو من الشرع ام لا اختلافهم في تفسير المباح فمن فسر به في الحرج ونفي الحرج ثابت قبل الشرع فلا يكون من الشرع ﴿ ٧٨ ﴾ ومن فسر بالاعلام بنفي الحرج

والاعلام بما يعلم من قبل الشرع فيكون شرعا وتفسير الإباحة بنفي الحرج مطلقا حتى يندرج فيها الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة في الحديث المتقدم. وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين فاذا اندرج فيها المكروه ويكون الطلاق من اشد المكروهات فيهم الحديث حينئذ والا يتعذر فهمهم لان أقفل في لسان العرب لا يضاف الا لنفسه فلا تقول زيد افضل الحمير وابفض صيغة تفصيل وقد اضيفت الى المباح المستوي الطرفين فيكون المبعوض بل الابفض مستوي الطرفين (وهو محال) قالوا جب ما ذم تاركه شرعا . والمحرم ما ذم فاعله شرعا . وقيد الشرع احتراز عن العرف . والمندوب ما رجع فعله على تركه شرعا من غير ذم . والمكروه ما رجع تركه على فعله شرعا من غير ذم . والمباح ما استوى ظرفاه في نظر الشرع تنبيه ليس كل واجب يشاب على

والخطاب المأخوذ جنسا في تعريفه انما اريد منه المخاطب به وهو المنوع الى وجوب ونظائره وليس خطاب الوضع في شيء من ذلك وكان اهل هذا الطريقة ينجون منحي عدم اطلاق اسم الحكم على خطاب الوضع في اصطلاح الشرع . ومنهم من رد خطاب الوضع الى خطاب التكليف وهذا ظاهر صنيع الامام في تعريفه في المحصول اذ تناول خطاب الوضع بانه آئل الى اننا متى علمنا ان الله اوجب او حرم يريدانه دليل الحكم وليس حكما قال « المراد من كون الدلوك سببا اننا متى شاهدنا الدلوك علمنا ان الله امرنا بالصلاة ولا معنى لهذه السببية الا الاجاب » ساق هذا في دفع ايراد المعتزلة كما صرح به المصنف في شرح المحصول . وفيه ما فيه اذ ليس الاجاب الذي تؤذن به السببية هو عين اجاب الصلاة لتقرر لا بغير ذلك بل السببية معينة لوقت ذلك الاجاب على وجه التعريف به والتنبيه اليه على ان هذا يأتي في الموانع وبعض الشروط . ومنهم من اعترف باختلال جمع التعريف وبان خطاب الوضع من قبيل الحكم فزاد لفظ « او الوضع » مثل ابن الحاجب والمصنف هنا في الشرح وفي شرح المحصول وهو الصواب وهو ظاهر صنيع الامام في مبحث تقسيم الحكم من المحصول اذ قسمه الى خطاب تكليف وحسن وقبح وخطاب وضع . والظاهر ان الامام يعتمد دخول الوضع في الخطاب كما يفصح عن ذلك صنيعه في التقسيم وكما يشير اليه جعل المصنف الايراد الخامس موجبا للاعتراف بقصور الحد دون ان

فعله ولا كل حرام يشاب على تركه . أما الاول فككفقات الزوجات والاقارب والدواب ورد المقصوب والودائع والديون والعواري فانها واجبة فاذا فعلها الانسان غافلا عن امتثال أمر الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة مبرئة للذمة ولا ثواب حينئذ . وأما الثاني فلان المحرمات يخرج الانسان عن عهدتها

يصححه بانه مذهب للامام . فان قلت كيف تستقيم نسبة هذا الامام
وقد تقدم انه رد ايراد المعتزلة بمنع دخول خطاب الوضع في الحكم
قلت : يمكن ان يعتذر عنه بانه اورد على وجه المنع في الجواب ولا يلزم
ان يكون المنع موافقا لمذهب المانع كما تقرر في آداب البحث وعلى تسليمه
فهو آثر الى خطاب التكليف كما اشار له الامام في التعريف .

الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادة

هي خمسة اثنان منهما يعرضان للعبادة من حيث وقوعها في وقتها
المعين لها شرعا فتسمى اداءا وبعدها فتسمى قضاء واثنان يعرضان من حيث
اشتمالها على ما شرط فيها فتسمى مجزئة والوصف الاجزاء او لا وتسمى
باطلة وينشأ عن البطلان طلب الاعادة فذلك الوصف الخامس . اما الاثنان
بها قبل وقتها فهو اتيان بما لم يجب فلا يسقط الواجب فلذلك لا يسمى
ادائها مرة ثانية بعدة اعادة وقد اجيز في بعض الاشياء وقوعها قبل وقتها
اذا سبقه سببه او سبب سببه كالكفارة قبل الحنث لان سببها الاول اليمين
واذان الصبح في السادس الاخير من الليل للايقاظ قوله لمصلحة الخ
متعلق باليمين وهو زيادة على الحد ولا تصالح ان تكون فصلا من فصول
الحد للاخراج كما قصد المصنف لان الوقت لا يكون معينا شرعا الا وفيه
مصلحة فوجود المصاحبة مساو للتوقيت فلا يصح ان يكون اخص منه
حتى يكون فصلا للاخراج وستعلم عدم الاحتياج لذلك . ثم تعين الوقت
اما بتحديد لا كوقت الصلاة ووقت الحج : واما بتعليقه على وصف او حالة
كوقت العدة ووقت قضاء القاضي عند نهوض الحجة . واما بايكاله الى

بمجرد تركها وان لم يشعر
بها فضلا عن قصد اليها
حتى ينوي امتثال أمر الله
تعالى فيها فلا نواب حينئذ
نعم متى اقترن قصد الا امتثال في
الجميع حصل الثواب
قولهم ما ذم فاعله عليه اشكال
من جهة انه قد لا يفعل فلا
يوجد فاعله ولا الذم المترتب
عليه . وكذلك قولهم تاركه
قد لا يوجد تاركه بان
يفعل الواجب وهو كثير
فتخرج هذه الصور كلها من
الحد فلا يكون جامعا
وجوابه : ان التحديد قد يقع
بذوات الاوصاف كقولنا ما
رجح فاعله على تركه وقد يقع
بجبهات الاوصاف نحو هذا
ومعناه هو الذي بحيث اذا
ترك ترتب الذم عليه وهذه
الحينية ثابتة له فعل او ترك
فتنبه لهذه القاعدة فهي غريبة
وقد بسطتها في شرح
الممحصول

(الفصل الرابع عشر في
اوصاف العبادة وهي خمسة
الاول الاداء وهو ايقاع العبادة
في وقتها المعين لها شرعا
لمصلحة اشتمل عليها الوقت

تعيين المكاف كوقت النذر ووقت النافلة غير الراتبية لأنها تجب عند
 شروع المكاف فيها على المذهب . ثم المصلحة التي في الوقت اما ظاهرة
 كالحصاد لزكاة الحبوب فان مصلحته هي شدة احتياج الفقير عند مرور
 الحول الزراعي لنفاد ما عسى ان يكون ادخره في عامه . واما خفية
 مستنبطة كالحول لزكاة النقدين وهي مواساة الفقير . واما تعبدية وهي
 ما لم يظهر تمام حكمته كوقت الظهر ووقت الصوم . وهذا القسم
 مقول عليه بالتشكيك وليس هنا محل بسطه . اذا تقرر هذا فالمأمورات
 على الفور وقتها هو زمن الخطاب بها فايقاعها فيه اداء وبعد قضاء لا محالة
 ودعوى المص انها لا توصف باداء ولا قضاء غريب ولعله اصطلاح لم
 نطلع عليه ونحن نلتزم وصفها بالاداء والقضاء فيندفع نصف الايراد .
 ثم الوقت لاشتماله على المصلحة كما قررنا لابدان يكون مضبوطا معينا لان
 معرفة المصلحة يعين على ضبط الوقت في كثير من الاوقات المنوطة باوصاف
 واحوال كما قدمنا ولذلك كانت الاوقات مقصودة مع المأمورات المظروفة
 لها حتى لم يصح تقديمها عليها وحتى عوقب على تاخيرها عنها بلا عذر
 غالبا . اما فروض الكفايات فانها ليست لها اوقات معينة مقصودة بل
 ان لها ازمانا لازمة لا يقاعها لاستحالة وقوع فعل في غير زمان . وبهذا
 اندفع النصف الثاني من الاشكال الذي اوردته المصنف هنا وبسطه في
 الفرق السادس والستين وسلمه له ابن الشاطو وتوهم هنا وهناك ان زيادة
 قيد لمصلحة يدفع ذلك كله وقد رايت انه مستغنى عنه . كما يندفع ما اوردته
 المص آخر ذلك الفرق من خروج النوافل والحج من التعريفين لما عرفت

فقولنا في وقتها احتراز من القضاء وقولنا شرعا به احتراز من العرف وقولنا اشتمل عليها الوقت احتراز من تعيين الوقت لمصلحة المأمور به لا لمصلحة في الوقت كما اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمن الذي يلي ورود الامر ولا يوصف بكونه اداء في وقته ولا قضاء بعد وقته وكمن بادر لازالة منكر وانقاذ غريق فان المصاحبة ههنا في نفس الانقاذ سواء كان في هذا الزمن او في غيره واما تعيين اوقات العبادة فحين نعتقد انها لمصالح في نفس الامر اشتملت عليها هذه الاوقات وان كنا لا نعلمها وهكذا كل تبدي فعناه انا لا نعلم مصلحته لا انه ليس فيه مصاحبة طردا لقاعدة الشرع في عاداته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل . فقد ناخص ان المتعين في الفور ياتي لتكميل مصاحبة المأمور به . وفي العبادات لمصلحة في الاوقات فظهر الفرق) قولي اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمن الذي يلي ورود الامر ليس كذلك بل قال القاضي ابو بكر رحمه الله لا بد من زمان لسامع الصيغة وزمان لتفهم معناها وفي الثالث يكون الامثال وهو متجه لا يتأتى المخالفة فيه . وقولي طردا لقاعدة الشرع في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل ﴿ ٨١ ﴾ احتراز من قبول المعتزلة انما تعالى راعيها على سبيل الوجوب العقلي ويستحيل عليه تعالى

خلاف ذلك وعند اهل الحق له ان يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ومثال ما ذكرته ان ملكا لو كانت عاداته ان لا يخلع الاخضر الا على الفقهاء قرأناه خلع اخضر على من لا نعرفه اعتقدنا انه فقيه لقاعدة ذلك الملك ولما استقرينا الشرائع وجدناها مصالح ولا يأمر الله تعالى فيها الا بخير ولا ينهى الا عن ضرر ووجدنا اشياء امر نعلم ماهي وهي قليلة بالنسبة لما علمناه قلنا هي من جنسها مصالح كمين رمضان للصوم والاقوات المعينة للصلاة ونصب الزكاة والحدود وغير ذلك وغيرت قيود الجماعة بسبب انهم يقولون الاداء ايقاع الواجب

حما قد منالا في تحرير معنى الوقت وتقسيمه فانتبه اليه ﴿ قوله احتراز من العرف الخ ﴾ اي فيما لو تعلق بتعيين عبادة كمعرف تونس باخراج الزكاة في عاشوراء وكتمين صلاة ركعتين بقراءة ودعاء في الاربعة الاخيرة من صفر ونحو هذا مما لا اصل له في الشرع وكثير من هذا النوع مبسوط في كتاب الاعتصام في الفصل السادس عشر من الباب الخامس ﴿ قوله والجواب ان القضاء في اللغة نفس الفعل الخ ﴾ اي اتمام الفعل ونحوه وانقضى مطاوعه ثم يستعار من بعض معاني الاتيمام المشتهرة الى اشياء اصطلاحية فمن قضاء الدين استعير قضاء العبادة . ومن قضاء الفعل استعير القضاء لحكم الحاكم ﴿ قوله وعليهما مسرودتان الخ ﴾ المسرودة الدرع والبرد جاق الدرع . وداود هو النبي داود بن يسي من سبط يهوذا عليه السلام وكان اليه ملك بني اسرائيل بعد موت شاول ملكهم الذي قاتل الكنعانيين في فلسطين وهو الذي يسميه العرب طالوت وذلك سنة ١٦٧٦ قبل الهجرة وكان

خارج وقته فريد عليهم الطم والرم من الصور التي ذكرناها (الثاني القضاء وهو ايقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه الشرع لمصلحة فيهم) ينتقض هذا الحد بان العلماء يقولون حجة القضاء مع ان وقتها غير معين بالنفسير المتقدم وتسميتهم ما ادركه المسبوق من الصلاة اداء وما يصلح به الامام قضاء فيقولون هل يكون قاضيا فيما فاتاه او باناخلاف للعلماء وبقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض مع انها في وقتها وقد سماها الله تعالى قضاء والجواب به ان القضاء في اللغة نفس الفعل كيف كان كقول الشاعر به وعليهما مسرودتان قصاهما داود اوصنع السوانج تسبح فسمى فعله المزرديات قضاء وليس المسمى اللغوي هو المحدود بل الاصطلاحية فلا يرد اللغوي عليه وهو الذي في الآية (واما قضاء الحج وصلاة

المسبوق فهو اصطلاحى غير ان الجواب عنه ان القضاء في اصطلاح العلماء له ثلاثة معان : احدها ايقاع الفعل الواجب خارج وقتها كما تقدم تحريره . وثانيها ما وقع بعد تعيينه بسببه والشروع فيه وهذا هو القضاء في الخرج لانها احرم به وتعين بالشروع سمي بعد ذلك قضاء . وثالثها ما فعل على خلاف نظامه ومنها قضاء الصلاة فان وضع الجهر في صلاة المغرب مثلا ان يكون قبل السرفاذا وقع آخر الصلاة فقد وقع على خلاف نظامه واذا كان اللفظ مشتركا بين ثلاثة معان وحددها احدها لا يرد عليه الباقي ﴿ ٨٢ ﴾ نقض لا اختلاف الحقائق كما ان من

حدا لحدقة الباصرة لا يرد عليه الذهب تقضا لانه يسمى عينا (تنبيه) لا يشترط في القضاء تقدم الوجوب بل تقدم سببه عند الامار والمأزري وغيرهما من المحققين خلافا للقاضي عبد الوهاب وجماعة من الفقهاء فان الحائض تقضي ما حرم عليها فعله في زمن الحيض والحرام لا يتصف بالوجوب وبسط ذلك ذكرته في الفقه ثم تقدم السبب قد يكون مع الانتم كالتمتع المتمكن وقد لا يكون كالنائم والحائض والمزبل الانتم قد يكون من جهة العبد كالسفر وقد لا يكون كالحيض وقد يصح معه الإذاء كالمرض وقد لا يصح أما شرعا كالحيض أو عقلا كالنوم) قولي خلافا للقاضي عبد الوهاب معناه انه قال ان الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه فاشترط في خصوص هذه الصورة تقدم الوجوب مع السبب ولم يجعل ذلك شرطا عاما وواقعه الخفية غير انهم صرحوا بأن الصوم واجب

طالوت قد زوج سيدنا داود ابنته لما قتل داود ملك الفلسطينيين المسمى جالوت وجعل قصبة ملكا اورشليم وتوفي سنة ١٦٤٩ قبل الهجرة عليه السلام واشتهر بصنع الدروع السوانغ وهي جمع سابعة التي تستر غالب الجسم لطولها . ولفظ صنع في البيت بوزن فعل احد امثلة المبالغة اي كثير الصنع . وتبع على وزن سكر والجمع تباعمة فاعلمت مثل المبالغة والبرامكة وهو لقب ملك اليمن من حمير ولقب تبعا لانه يتبعه الملوك والاقبال الذين على جهات اليمن ومخالفه ولا يطلق هذا اللقب الا على من ملك اليمن والشجر وحضر موت والافهو قيل او ملك وانما جعل الشاعر تبعا صانعا للسوانغ لامرلا بذلك على وجه المجاز العقلي وتبع المراد هنا هو الذي اشتهر اخيرا عند العرب وورد ذكره في القرآن وهو اسعد ابو كرب الذي غزا في بلاد العرب ودخل مكة ويثرب وكسا الكعبة وهو اول من كساها وتدين باليهودية وهو آخر من اشتهر من تباعمة مملكة اليمن الكبرى ثم انحلت عراها بعد موته لما اشرف سد مارب على الخراب وابتدأ انجلاء قبائل العرب ونزوحهم منها الى جهات الجزيرة وبقي في ابنائه ملك مملكة اليمن الصغرى الناشئة بعد هجوم سيل العرم وتفرق قبائل سبا وقد ورد في الحديث النهي عن سبه وكانت وفاته في السادس الثاني من القرق السادس قبل الهجرة على التقريب ﴿ قوله تنبيه لا يشترط في القضاء تقدم الوجوب الخ ﴾

عليها وجوبها موسعا والقاضي وغيره لم أرى تعرض لوصف التوسعة في ذلك . احتج القائلون بالوجوب بامور أحدها عمومات النصوص الدالة على وجوب الصوم . وثانيها انها تنوي قضاء رمضان فلو لا تقدم الوجوب

والالكان (١) هذا واجبا مبتدأ فلا حاجة لاضافته لرمضان . وثالثها انه مقدر بقدر الفات من رمضان فاشبهه تقدير يوم المتلفات بها فيكون بدلا كالقيمة بدلا من ٨٣ ﴿ المنقوم ويقوم مقام ما تقدم من الوجوب كما تقوم القيمة مقام المتلف ولذلك سميت قيمة والجواب

عن الاول : ان ظواهر النصوص معارضة بادلة العقل القطعية فان الصوم حرام راجح الترك وما كان راجح الترك لا يكون راجح الفعل قطعاً وكيف يتصور فيمن منع من الفعل ان يلزم بذلك الفعل البناء على تكليف ميا لا يطابق وليس واقعا في الشريعة واذا تعارضت القواطع والظواهر قدمت القطعيات . وعن الثاني ان العبادة لا بد لها من نية مخصوصة مميزة لها عن غيرها وهذا القضاء ليس نقلا ولا كفارة ولا نذرا ولا تجديد سبب * فتعين اضافته لذلك السبب فلم يبق له معين الا اضافته * لرمضان ليميز عن غيره لانه تقدمه وجوب * وعن الثالث ان التعذر في رمضان جعله الشرع سببا لوجوب ما هو قدره فلذلك تبعه في المقدار لا تقدم الوجوب لان السبب كذلك نصبه الشارع . قالت الحنفية : لا يرد علينا مضادة الوجوب والتحريم في زمن واحد لاننا لم نعين زمن الحيض

(١) الظاهر اسقاط والا وعبارته في الفرق ٦٨ « ولولا

وجد الوجوب لا محالة من غير نظر الى ما يحف به من تخلف شرط او وجود مانع ولو توقف الوجوب على ذلك لما وجب فعل من الافعال المشروطة حتى ياتي المكلف بالشرط وهذا باطل والتحقيق ان الوجوب نوعان وجوب بمعنى تعلق طالب الفعل من المكلف على هيئته المطلوبة شرعا باستكمال ما يتوقف عليه وهو الذي ينشأ عنه القضاء وهو الذي يحصل بحصول السبب ووجوب اداء ذلك الفعل وهو الذي لا يحصل الا بعد استكمال ما يتوقف عليه ويكون موسعا وغير موسع وقد يكون ممنوعا عند حصول المانع فالمنع من الاداء انما ينافي الوجوب بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول . والاول هو مراد القاضي عبد الوهاب واما دعوى الوجوب الموسع فيرد عليها انه لا ينافي الفعل اول الوقت والحيض ممنوعة من الصوم كما اشار له المصنف فيما ياتي الا ان يريدوا بالتوسعة ان ما كان ضيقا عليها قد اتسع فيشاركها المريض وكلام المصنف هنا مقتضب من كلامه في الفرق ٦٨ ﴿ قوله والجواب عن الاول ان ظواهر النصوص معارضة بادلة العقل الخ ﴿ قد وضع من اختلاف الوجوبين ما يكفي لدفعه ﴿ قوله فلم يبق له معين الا اضافته لرمضان الخ ﴿ قضيتها انها لو نوت غير رمضان لصح وهو باطل على انه لا معنى لتمييز عبادة عن غيرها باضافتها لعبادة اخرى فلا بد من الاعتراف بان رمضان اختصاصا زائدا بصومها وهذا الجواب تكاف ﴿ قوله وعن الثالث ان التعذر في رمضان جعله الشارع سببا لوجوب ما هو قدره الخ ﴿ يريد ان الشرع

تقدم اوجوب لما كان لهذا الصوم بمرضا تعلق كونه من حجه

الموجوب بل دأبه هو على التوسعة بخلاف القاضي عبد الوهاب ذات وان ٨٤ لم يرد عليهم هذا الاشكال يرد عليهم

ان الواجب الموسع شانه ان
يفعل في اول الوقت ان شاء
المكلف وهذه لو ارادت
ان تصوم في زمن الحيض
معت فلم يبق للوجوب
ظرف الا بعد الحيض وهو
متفق عليه فذكر التوسعة
مغاظة لا يحصل منها طائل
فتعين اما مذهب القاضي
او مذهب المازري بعدم
الوجوب مطلقا وهذه
الحجج واجوبتها مبسوبة
في الفتحة في كتاب الذخيرة
وقولي المزيل للانتم قد يصح
معه الاداء كالمريض والمريض
قسان تارة يسقط الوجوب
لاجل فرط المشقة لطفا
بالمكلف من غير فساد
عضو ولا نفس فهذا يصح
مع الاداء كالصلوات
الخمس جزما وتارة يكون
الصوم محرما بفضي لهلاك
نفس او عضو فلهذا قل
انزال في المستصفي يحتمل
اذا فعل لا يجزى عنه لانه
حرام والحرام لا يجزى
عن الواجب ويحتمل تحريمه
على الصلاة في الدار المفصولة
فانها تصح لانه مطيع لله تعالى
صومه وجان على النفس بالفساد
كما جنى القاصب على منافع
المفصوب وفيه احتمال فائدة
العبادة قد توصف بالاداء
والقضاء كالصلوات الخمس
وقد لا توصف بها كالنوافل
وقد توصف بالاداء وحده

اوجب صوما الشهر هو مقدار رمضان فمن تيسر له رمضان وجب عليه وان
تعذر عليه فعليه مثله وقد رآ من تلك السنة فيكون ذلك المشار اليه بقوله تعالى «فعدة
من ايام أخر» ويرد عليه ان التقدير برمضان هو معنى كون الوجوب
متعلقا به على انه سبب ولو لا ذلك آكد ان التقدير بمطلق شهر اذ ليست
لرمضان مزية في العدد على بقية الاشهر حتى يناط التقدير به ولو جب
الصوم على من اغمى عليه يوما كاملا من رمضان لانه مطالب بيوم لا بعينه
واللازم باطل واوجب الصوم على من بلغ بعد رمضان وهو ايضا باطل
اللهم الا ان يقال ان معنى جعل رمضان سببا انه مبتدأ اوقات تعلق وجوب
الصوم بالمكلفين فيندفع بهذا بحثنا الثالث وهو استلزام وجوب الصوم
على من بلغ بعد رمضان لان رمضان مبدأ سنة الصوم ويندفع بحثنا
الاول وهو ان ليست لرمضان مزية على بقية الاشهر لان مزيته ح هو كونه
مبدأ السنة واول وقت تعلق فيه الوجوب فالمناسب ان يكون التقدير على
قدره ان كان تسعة وعشرين او ثلاثين كما يكون الاخر ارجح من الحبوب في الزكاة
معتبر فيه مقدارها يوم حصادها فان نقصت بعد ذلك او سرت وجب الاداء على
ما كانت عليه وقت وجوبها الا ان سياق آية الصوم يابي هذا وقوله ويحتمل
تحريمه على الصلاة في الدار المفصولة الخ بينهما فارق يمنع القياس
وهو ان الصلاة في الدار المفصولة ليست الصلاة هي جهة التحريم اذ
الغصب حاصل بدونها بخلاف هذا الصوم فالهلاك بسببه فهو اولى بحكم
الحرمة للناسبة قوله فائدة العبادة قد توصف بالاداء والقضاء الخ
اعلم انما اذا كان مقصد الشريعة من العبادة فعل فاعلمها

الحكمة تنفع الفاعل ظاهرا او باطنا عاجلا او آجلا وجب
 قضاءؤها وان كان القصد منها وقوعها فقط لسبب ما يقتضيها فهي لا تقضى
 اذا زال السبب اما بفعل البعض لها وحصول المراد منها شرعا كفر وض
 الكفايات واما الانقضاء سببها كالجمعة لان حكمتها وسببها الاجتماع الخاص
 مع الامام فلا فائدة في اعادتها وقد تاخذ العبادة شبهين كصلاة العيدين
 فلها شبه بالجمعة من جهة الاجتماع وهو يفوت ولها شبه بالصلوات
 ذوات الاسباب لان فيها شكر الله على تمام الصوم او الحج فاشبهت
 الصلوات الخمس فتقضى عند الشافعي ولا تقضى عندنا ﴿ قوله وعلى
 الجمعة اشكال من جهة ان العرب لا تصف الخ ﴾ قصد الاشارة الى ما
 تقرر في الفلسفة من عدم صحة اطلاق اسم العدمى الاعلى قابل ملكته
 بنفسه او بنوعه او بجنسه القريب او البعيد كالكوسج اسم عديمي لان
 العدم داخل في مفهومه وهو عدم اللاحية يطلق على الرجل وعلى المرأة
 لقبوها اياها بنوعها وكالعمى للمقرب لان جنسهما القريب وهو الحيوان
 قابل للبصر وكالسكون للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل للحركة .
 والعرب كغيرهم من الامم لا تسوغ اطلاق اسم العدم الاعلى قابل ملكته
 بنفسه ولذلك يسمى هذا القسم العدم والملكية بالمعنى المشهور لانه المشهور في
 الاستعمال بخلاف الاقسام الاخرى فالعدم والملكية فيها بالمعنى الحقيقي
 اي الراجع للحقيقة والواقع . فاطلق المصنف على الملكية اسم الضد على
 اصطلاح المتكلمين الذين لا يشبتون تقابل العدم والملكية ويدرجونه
 في التضاد ولكن كان عليه التفصيل اذ ليس كل ضد يشترط في اطلاقه

كالجمعة والعبدن) تمثيل
 بالعبدن انها هو على مذهب
 مالك رحمه الله والا فالشافعي
 واحمد رضي الله عنهما يقولان
 بالقضاء ايضا في العيدين وكل
 صلاة نافلة لها سبب * وعلى
 الجمعة اشكال من جهة ان العرب
 لا تصف الشيء بصفة الا
 اذا كان قابلا لضدها فلا
 يقولون للحائط انه اعنى
 وان كان لا يبصر لانه لا
 يقبل البصر عادة وكذلك
 لا يقولون له اصم لاننا لا
 يقبل السماع ولذلك قال
 الامام فخر الدين في
 المحصول ان العبادة لا
 توصف بالاجزاء الا اذا
 امكن وقوعها على وجهين
 الاجزاء وعدمها اما على
 وجه واحد فلا كمعرفة
 الله تعالى كذلك ههنا لما
 كانت الجمعة لا تقبل القضاء
 ينبغي ان لا توصف بالاداء
 ويحتمل ان يجاب عن بان
 الامتناع المعتبر هو العقلي
 كالمعرفة . او العادي كالجدار
 واما ههنا فالجمعة قابلة عادة
 وعقلا ايضا ان يدخلها القضاء
 لكن الشرع هو الذي منع
 فالمنع الشرعي اخفض رتبة
 في اطلاقات اللغات فان اللغات
 انما تنسب على ما هو معهود

قبول محله للضد الآخر وان اراد مذهب الحكماء فعلية التفصيل ايضا
 لاختصاصه بالعدم والملكية بالمعنى المشهور دون الحقيقي فامثلة
 المصنف هي الدالة على مراد لا دون عبارته على ان المشروط هو اطلاق
 اسم العدم ووصف الجمعة بالاداء من اطلاق اسم الملكية وهو ليس مشروطا
 فان الله تعالى يوصف بالعلم وانما يرد الاشكال لو اطلق عليها وصف القضاء
 ان فسرنا القضاء بانعدام الاداء على ان التحقيق ان القضاء والاداء كليهما
 من اسماء الملكات اذ لم ياخذ في مفهوم احدهما عدم الآخر ^{في} قوله
 الرابع الصحة وهي عند المتكلمين ما وافق الامر الخ ^{في} تعريف
 المتكلمين يناسب كون الصحة توصف بها الفرائض والنوافل وقول
 الفقهاء ما اسقط القضاء لا يشمل الا الفرائض وتعريف الفقهاء يناسب بعض
 انواع الصحة الواقعة مع النهي كصوم المريض الذي يخاف الهلاك ومعنى ما
 وافق الامر ما لم يتضمن مخالفة في ذاته ولا في لوازمه التي هي اشدها
 تعلقا به فالصلاة المنهي عنها كالتى فقدت شرطا او اشتملت على مانع غير
 صحيحة وكذا الصلاة في الاوقات المحرمة والمكروهة غير صحيحة
 لان الامر الذي للندب لا يتناولها فهي غير مثاب عليها كما نقله حاولو في
 شرح جمع الجوامع عن ابن رشد عند قول السبكي « مسئلة مطلق الامر
 لا يتناول المكروه » واذا كانت غير مثاب عليها لم تكن صحيحة لان
 الصحة والثواب مثلا زمان في النوافل اذ لا معنى لصحتها الا الثواب
 اما الفوائت فتقع في كل وقت وتصح للنص عليها بخصوصها . واما الصلاة
 في الميكان المفصوب او بثوب حرير فتصح لان النهي لم يتعلق

بالعقل والعادة واما خصوصيات
 الشرائع فامور لا تخطر
 بهال واضع اللغة حتى تقع
 وقد لا تقع فلا تنفي عليها
 قواعد اللغة العامة (الثالث
 الاعادة وهي ايقاع العبادة في
 وقتها بعد تقدم ايتائها على
 بخلل في الاجزاء كن صلى
 بدون ركن او شرط . او في
 الكمال كصلاة المنفرد) هذا
 هو لفظ المحصول في اشتراط
 الوقت واما مذهب مالك
 فان لا تختص بالوقت بل في
 الاعادة الوقت ان كان
 لاستدراك المندوبات او بعد
 الوقت كفوات الواجبات (الرابع
 الصحة وهي عند المتكلمين

ما وافق الامر وعند الفقهاء ما اسقط القضاء والبطلان يتخرج على المذهبين فصلا من ظن الطهارة وهو محدث صحيحة عند المتكلمين لان الله تعالى امره ان يصلي صلاة يغلب على ظنه طهارته وقد فعل فهو موافق للامر وباطلة عند الفقهاء لكونها

﴿ ٨٧ ﴾

لم تمنع من ترتب القضاء واما فساد العقود فهو خلل بوجوب عدم ترتب آثارها عاينها الا ان تلحق بها عوارض على اصولنا في البيع (الفاقد) انفق الفريقان على جميع الاحكام وانما الخلاف في التسمية فانفقوا على انه موافق لامر الله وانه مناب وانما لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع على الحدث وانه يجب عليه القضاء اذا اطلع وانما اختلفوا في وضع لفظ الصحة هل يضعونه لما وافق الامر سواء وجب القضاء ام لم يجب او لما لا يمكن ان يتعقبه قضاء ومذهب الفقهاء انب للغة فان الآنية اذا كانت صحيحة من جميع الجهات الا من جهة واحدة فان العرب لا تسميها صحيحة وانما تسمى صحيحة ما لا كس فيه التمس بطريق من الطرق وهذه الصلاة هي محتلة على تقدير الذكر فهي كالآنية المكسورة من وجهة ووجه تحريج البطلان على المذهبين ان انفسرنا الصحة بموافقة الامر كان البطلان

بشيء من لوازمها بل متعلقا لبس الحرير من حيث هو والتصرف في المفصوب من حيث هو فلم يكن للصلاة بهما اختصاص والصحة اعم من الثواب فان صوم المريض الذي يخاف الهلاك حرام عليه لكنه صحيح اي مجزى ولا يثاب عليه فلا تلازم بين الصحة والثواب ﴿ قوله وعلى الصحة عند الحنفية الخ ﴾ اجمل المصنف في نقل مذهب الحنفية اجمالا يوم فساد المراد لان الحنفية فصلوا في النهي فان كان عن عين الشيء اقتضى البطلان لان المنهي عن عينه غير مشروع فهو باطل كبيع الميتة والبيع المختل منه ركن كبيع السفينة وحكمه انه لا يملك ولا تترتب عليه الآثار بحال وان كان النهي لعارض في وصف شيء دون اصله اي في مقارن له فهذا قال فيه المتقدمون منهم عبارة نصها « انه يقتضي المشروعية باصله لا بوصفه » فنقلت عنهم ومرادهم بها ان تعلق النهي بالوصف العارض يشير الى اعتبار وجود الماهية الموصوفة وهي ماهية شرعية فوجودها الشرعي هو الاعتداد بها والا لما تعلق الشرع بالنهي على وصف من عوارضها دون آخر ويلقبون هذا النوع بالفاسد لان الفساد عندهم غير البطلان كبيع عبد بخمسين اعطاه قيمتها خرا فانما تام الاركان الا ان بدل الثمن لا يصح الانتفاع به مع انه مال وحكمه انه يفسخ قبل القبض لان الدفع اسهل من الرفع فان قبضه المشتري صح ملكه له ولكن ان بقي في يده وجب

مخالفته الامر وانفسرنا الصحة بما اسقط القضاء كان البطلان ما امكن ان يترتب فيه القضاء وآثار العقود هي التمكن من البيع والهبة والاكل والوقف وغير ذلك واما العوارض التي تلحق بها على اصولنا فذلك ان النهي يدل على الفساد عندنا وعند الشافعية وعلى الصحة عند الحنفية فطرد الحنفية اصلهم وقالوا اذا اشترى امة شراء فاسدا جازله وطؤها وكذلك جميع العقود الفاسدة. وطرد الشافعية اصلهم فقالوا يحرم عليه الانتفاع مطاقا وان بيع

فسخه عند الظهور عليه او عند طلب احدهما فسخه وان فوات
بنقل مالك او هالك رد المشتري مثله او قيمته ورد البائع الثمن في
الصورتين ويجب على المتبايعين فسخ الفاسد ما دام في يد المشتري فمعنى
قولهم بالصحة في الصورة الثانية ترتب الآثار عليه اذا وقعت الآثار قبل
الفسخ كيمنه واستيلاده وبهذا يعلم انه لا يجوز للمشتري قربان الامنة
المشتراة شراء فاسدا لانه لا خلاف في الحرمة وانما الخلاف في ترتب
آثار العقود نعم اذا قاربها جاهلا فلا اثم عليه فلا فرق بيننا وبين الحنفية
الا في بعض الصور التي قد يزول فيها موجب النهي فعندهم اذا فارقتها
الوصف المنهي عنه صح العقد وعندنا يفسد ابدا وذلك في مثل الشروط
المفسدة خاصة وظاهر كلام المصنف يقتضي ان الخلاف بيننا بعيد وان
مذهب الحنفية يقتضي عدم الفسخ. واما ان كان النهي في مقارن غير داخل
في الماهية بل خارج عنها كالشرط مع البيع وكالدرهم الثاني في بيع درهم
بدرهمين فهذا قالوا انه يقتضي صحة العقد وانما يزال الزائد فيبطل
الشرط ويرد الدرهم ونحن نقول في هذا بمثل ما قلنا به في الاولى لان
المدار على الفساد الذي يقتضيه النهي فلا يقرر الا في مسالة لعائنا وهي
الضمان بجعل فقد قال الفقهاء هو فاسد واذا وقع بدون علم رب الدين
يبطل الجعل فقط ولا يبطل الضمان ووجهه والله اعلم ان رب الدين قد
يهمل الاحتياط لنفسه اعتمادا على ذلك الضمان فاذا ابطنا لا جل الجمل
جررنا عليه ضررا. هذا وانما قلنا بفساد العقد كله اذا قارنه موجب النهي
لامرين او لهما لئلا يجر الناس عن الاجترار على هذا العقود المنهي عنها لانهم

ألف بيع وجب نقض الجميع
ونحن خالفنا اصلنا وراعينا
الخلاف في المسئلة وقلنا ان
البيع الفاسد يفيد شبهة الملك
فيما يقبل الملك فاذا لحقه
احد اربعة اشياء تقرر الملك
بالقيمة وهي حوالة الاسواق
وتلف العين. وتقصانها وتعلق
حق الغير بها على تفصيل في
ذلك في كتب الفروع فهذه
هي العوارض (الخامس)
الاجزاء وهو كون الفعل
كافيا في الخروج عن عهدة
التكليف وقيل ما اسقط
القضاء (الاجزاء شديد
الالتباس بالصحة فان الصلاة

ان فتح لهم باب تصحيحها اقدموا عايتها غير محترزين فان غفل عنها تمت
لهم والاقنعوا بتصحيحها وابطال سبب النهي كما في بيع الربا . ثانيهما ان
بعض العقود يكون لما يقارنها من اسباب النهي كالشروط حظ من الثمن
كما في بيع الثنيا فلو قررناها مع ابطال الشرط مثلا اضعنا على باذل ماله ما
لو علم ينط لانها لم يبذله ولا يحل مال اسريء مسلم الا عن طيب نفس
﴿ قوله ونحن خالفنا اصلنا الخ ﴾ (١) مخالفة الاصل هي عدم العمل به عند
وجود مقتضيه وانتفاء معارضه وهي المعبر عنها بالنقض في القياس . والاصل
عندنا هنا مقيّد بما لم يجر الى ضرر فهو اذا عارضته قاعدة لا ضرر ولا
ضرار وجب حمله عليها والبيع الفاسدة منها معلوم الفساد للشترى والبائع
ولا خلاف في رد لا عندنا كما ذكرنا في بيع الحبس وفي بيع الربا . ومنها ما فيه
شبهة لاحدهما وهذا اذا قضي فيه بالرد وقد تغير سوقه او تلف او نقص او
تعلق حق الغير به او وقع فيه فوات شيء على غير عامد انجر ضرر على
احد المتعاقدين فقرر بالقيمة جمعا بين القاعدتين وانما قرر بالقيمة دون
الثمن لان الثمن يتبع الرغبات في منافع المبيع وهي هنا فائنة ومشكوكة
بخلاف القيمة فانها تتبع حالة المبيع المأخوذ من هو يبذله لان الرجوع
الى القيمة كابطال لما تعاقدوا عليه من الثمن وليس فيه مراعاة الخلاف .
على ان مراعاة الخلاف التي يذكرونها لا يعمل بها المجتهد الا في القضاء
بالفساد الصريح او بالشبهة او في الخلاف الذي بين الساف من الصحابة
والتابعين مثلا فيما طريق النقل وفهم مقصد الشارع لانهم اقرب لزمان
التشريع واقرب لفهم مراد الشارع بقرائن الاحوال المشاهدة وفي غير هذا

(١) هاتين الحاشيتين ترتبط بقوله ونحن خالفنا اصلنا في صفحة ٨٨ المارة في الشرح

الصحيحة مجزئة وقولنا الكافي في الخروج عن العهدة هو معنى قولنا ﴿ ٩٠ ﴾ في الصحة هي موافقة الامر وقولنا ههنا

ما اسقط القضاء هو مذهب الفقهاء في الصحة فيلزم ان يكونا مسألة واحدة فلم عملوها مسئلتين * والجواب ان العقود توصف بالصحة ولا توصف بالاجزاء وكذلك النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الاجزاء وانما يوصف بالاجزاء ما هو واجب فذلك استدلال جماعته من العلماء على وجوب الاضحية بقوله عليه الصلاة والسلام * لابي ردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك * فحينئذ الصحة اعم من الاجزاء بكثير فهي حقيقتان متباينتان فامكن جعلهما مسألتين وقولهم الاجزاء ما اسقط القضاء غير متجه من جهة أن الذي يسقط القضاء هو المجزئ لا الاجزاء فالاولى لصاحب هذا المذهب ان يقول هو كون الفعل مسقطا للقضاء فيجعله صفة في الفعل لانفس الفعل وحكى الامام فخر الدين انما قيل انما سقوط القضاء فجعله صاحب هذا المذهب نفس السقوط فيلزم ما حيث وجد سقوط القضاء يوجد الاجزاء * وليس كذلك بل من مات في وسط الوقت ولم يصل او صلى صلاة فاسدة فانما وجد في حكم سقوط القضاء ولم

تكون من التقليد المحرم على المجتهد وقد قال الامام المازري في شرح البرهان عند الكلام على حقيقة المكروه ما نصه « وليس في مسائل الفقه مسألة اصعب من القول بالكرهية لاجل مخالفة الخصم لا سيما اذا كان المجتهد يرى الحل وغيره يرى التحريم فاذا ذهب الى الكراهية فقد خالف الدليلين جميعا والذي يتأتى في هذا المكان التوقف عن الفعل وان كان يغلب على ظنه الحل لاحتمال التحريم اما حمل غيره له على الفتوى بالكرهية فلا وجه له عندي اهـ » ﴿ قوله والجواب ان العقود توصف بالصحة ولا توصف بالاجزاء الخ ﴾ لان معنى الاجزاء موافقة المطلوب ولا شيء من العقود بمطلوب فلا توصف بالاجزاء وانما يوصف به المطلوب ولو مندوبا على التحقيق ولذلك اطلق الاجزاء على الضحية اما الصحة فهي الموافقة لشروط الشرع فتوصف بها العقود ﴿ قوله لابي بردة اهـ ﴾

اسمه هاني وقيل مالك واسم ابيه نيار بكسر النون وتخفيف الياء التحتية وقيل عمرو وقيل هيرة وهو من بلي (بوزن علي) حليف الانصار شهد بدر او المشددا كذا ما توفي سنة الفتح رضي الله عنه ﴿ قوله فحينئذ الصحة اعم من الاجزاء الخ ﴾ باعتبار عموم متعلقها وفي شرح المحصول للصف جعل الاجزاء اعم ثم صرح بان العموم والخصوص بينهما وجهي فلا تنافي بين كلاميهما واقتصر هنا على احد جهتي العموم لحصول الفرق بها ﴿ قوله وليس كذلك بل من مات الخ ﴾ ذكر سنيين لمنع الملازمة بين سقوط القضاء ووجود الاجزاء اخذا من كلام المحصول وزاد في المحصول سنداً ثالثاً وهو « ان القضاء

يوجد الاجزاء فان القضاء انما يتوجه ٩١ بعد خروجه الوقت وبقاء اهلية التكليف والميت ليس اهلا للتكليف

ولانا نعلم سقوط القضاء بالاجزاء والعلامة مغايرة للمعلول فلا يكون الاجزاء نفس سقوط القضاء (الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الاحكام وهي ثلاثة السبب والشرط وانتفاء المانع فان الله تعالى شرع الاحكام وشرع لها اسبابا وشروطا وموانع وورد خطابها على قسمين خطاب تكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته وغير ذلك كالعبادات وخطاب وضع لا يشترط فيه شيء من ذلك وهو الخطاب بكثير من الاسباب والشروط والموانع وليس ذلك عاما فيها فلذلك نوجب الضمان على المجانين وانما قلنا بسبب الالتاف لكونه من باب الوضع الذي معناه ان الله تبارك وتعالى قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا اني حكمت بكذا ومن ذلك الطلاق بالاضرار والاعسار والتوريث بالانساب وقد يشترط في السبب العلم كاجاب الزنا للحد والقتل للقصاص لا يوجد متوقف عليه وهو كمال ما يتوقف عليه الا احد هذه الثلاثة في العقليات والشرعيات والعماديات وقولي وهو كمال

فندنا بامر جديد ولو كان الاجزاء اسقاطا للقضاء لكان عدم الاجزاء موجبا للقضاء فلا يحتاج القضاء لامر جديد اهـ وتركه المصنف فيما يظهر لضعفه اذ يمكن الجواب عنه بان النص الدال على عدم الاجزاء هو الدال على امر الله بالقضاء ولا مشاحة في العبارة ولانه قد يمنع كون القضاء بامر جديد لدفع الالتزام لاسيما وقد عزي للفقهاء ان القضاء بالامر الاول كما في شرح المعالم للفهري . اما اللذان اقتصر عليهما المصنف فاولهما لا مدفع له لظهور الانفكاك بين سقوط القضاء والاجزاء اذ الميت في الوقت لم يات بعبادة اصلا ولم يجب عليه قضاء او اتى بها ناقصة . واما ثانيها المشار له بقوله «ولانا نعلم سقوط القضاء الخ» فهو راجع الى الاستدلال بالاصطلاح وعليه منع ظاهر عند من لا يرى الملازمة اذ تعليل احدهما بالآخر مبني على الملازمة . وفي واحد من الدليلين كفاية

الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الاحكام

يريد منه التكلم على خطاب الوضع وهو ما يعرفنا الله تعالى به وقت التكليف او حالته المكلف به التي لا يصح الا بها وذلك السبب والشرط والمانع وهي غير تكليف لان الله لم يكلفنا بتحصيلها غالبا وقد تكون تكليفا باعتبار كما سيأتي ﴿قوله وسميت الاحكام الخمسة خطاب تكليف توسعا الخ﴾ لما كان مقصد الشريعة من احكامها ضبط تصرفات المكلفين والمحافظة على الغاية التي خالقوا لاجلها باخراجهم عن الهجينة الى المدينية كان المقصد الاول من تكليفها امر المكلف بما قد يتركه ونهي عما قد يفعله من

ما يتوقف عليه احتراز من جزء السبب وجزء الشرط فان جزء السبب يتوقف عليه وكذلك جزء الشرط بخلاف جزء المانع لا يتوقف على انتفائه بل يكفي انتفاء تلك الحقيقة ويكفي في انتفائها انتفاء جزء من اجزائها اذ لو كان الجزء ايضا مانعا لكان ذلك موانعا لا مانعا وسميت الاحكام الخمسة خطاب تكليف توسعا في العبارة فان التكليف من الكلفة والمشقة وذلك انما

المصالح والمفاسد وذاتكم مرتبة الوجوب ومرتبة التحريم اما المندوبات
والمكروهات فتمت للتشريع وترغيبات لمقاصد اخرى فساغ هذا
التغليب للاهم وان كان اقل وهو ما سماه المصنف توسعا . هذا اذا كان
المراد الكلفة الاخرية ولو فسر التكليف بما فيه كلفة دينوية وهي
مخالفة ميل النفس غالبا لم يخرج عنه الا الاباحة لان المندوب يتكلف
لفعله كالمكروه لتركه فهو اذا من تغليب الاكثر . هذا والمراد عند الجمهور من
الكلفة التي في التكليف الكلفة الدنيوية التي هي تكلف فعل الواجب وترك
المحرم كما اشار له ابن رشد في مقدمة الباب والمصنف جعلها توقع
العقاب فجعلها في ترك الواجب وفعل المحرم ﴿ قوله ويدل على اشتراط
العلم في التكليف قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾
قضى ان لا يواخذ الخلق الا بعد تعريفهم بما اراد منهم على السنة الرسل
عليهم السلام فاذا بعث رسول يدعو امته فن عداها من الامر لا يلزمها
الاتباع لجواز التفاوت في الاحتياج الى التشريع واختلاف مقتضى
التشريع فان اتبع قوم رسول آخرين جاز لهم ان لم يكن لهم شرع صحيح .
اما معرفة الله تعالى بما دل عليه صنع من الوجود وصفات الكمال فهي
مخاطب بها جميع الامر سواء جاءهم رسول بشريعة ام لا لمادات عليه
النصوص الكثيرة من مؤاخذة اهل الفترة على الشرك كما صححه
علمائنا ولكنهم اختلفوا في توجيه ذلك فرات طائفة منهم الامام ابو
حنيفة رحمه الله ان الايمان بالله وصفاته واجب عقلا لانه لا يحتاج الى
تنبيه الشرائع بل كل من نظر علم وجود الخالق وقدرته ولا عذر لمن
جهل ذلك وتاول اصحابه الرسول في الآية بما يشمل العقل وكيفما

يتحقق في الواجب للكلفة
في تركه أو المحرم للكلفة في
فعله وما عداها لا كلفة في
فعله ولا في تركه لان الكلفة
هي توقع العقوبة الربانية
وهي لا توجد في غيرها
ولذلك تقول الصبي غير
مكلف وان كان مندوبا
للحج والصلاة على الاصح
فغلب لفظ التكليف على
الثلاثة الاخر مجوزا وتوسعا
﴿ ويدل على اشتراط العلم في
التكليف قوله تعالى « وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا »
نفي التعذيب حتى يحصل
العلم بالتبليغ للسمع وقوله
تعالى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل
يدل على ان الحجة لا تخلق
من جهة الجهل بعدم التبليغ
ولقوله تعالى « لا يكاف الله
نفسا الا وسعها » والتكليف
مع عدم العلم تكليف بغير
الوسع ولا جماع الامة على
ان من وطئ امرأة يظنها
زوجته او شرب خمرا
يظنه خلا لا ياتم لعدم العلم
وكذلك العاجز غير مكلف
اجمعا . ويشترط مع العلم

والقدرة شروط آخر تختص
بكل عبادة منها شروط كما
يشترط في الصلاة البلوغ
والزوال والاقامة في الجمعة
والصوم ودوران الحول
في الزكاة وهو كثير مبسوط
في كتب الفقه ويسمى القسم
الآخر خطاب وضع لانه
شيء وضعه الله تعالى في
شرائعه لانه امر به عبادة
ولا أناطه بأفعالهم من حيث
هو خطاب وضع فلا يشترط
العلم ولا القدرة في أكثر
خطاب الوضع نحو التورث
بالانساب فان الانسان اذا مات
له قريب دخات التركة في
في ملكه وان لم يعلم ولا
ذلك بقدرته حتى لو كان
فيها رفيق يعتق عليه عتق
وكذلك يطلق بالاعسار وان
كان الزوج مجنوناً غير عالم
وعاجزاً عن النفقة وكذلك
يجب الضمان بالاتلاف وان
لم يعلم المتلف ما اتلفه لكونه
غافلاً او مجنوناً ولا قدرة له على
التحرز من ذلك وهو كثير
في الشريعة وبعض الاسباب
يشترط فيه العلم والقدرة
وهو كل ما كان فيه جناية
كالزنا وشرب الخمر ونحوه
لانه سبب للعقوبة فان
قواعد الشرع تقتضي ان
لا يعاقب من لم يقصد المفسدة
ولم يشعر بها اذا وقعت بغير

كان فالجمع بين المتعارضات يقتضي تاويل الآية بما يشمل العقل او تخصيصها
بغير الايمان. ورأى الجمهور ان لا شيء من الاحكام بثابت بالعقل وصحة
استنتاج النظر الصحيح للعلم لا يوجب المواخذة على الترك لانه قد يفوت
الشيء المهم وهو صرف النظر اليه والتنبيه للاندراج والالجاز ادراك
كثير من احكام الشريعة بالعقل وها هنا افتروا فمنهم من منع تكليف اهل
الفترة بالايمان وهم الاقل من المتكلمين. ومنهم من اثبت للنصوص الدالة
الكثيرة وبيانها: ان الحكمة في ارسال الرسل بيان الاحكام المجهولة فان
كانت مما يختلف باختلاف المصور والامم فلا بد من تجديد الرسول
ولذلك لا يؤخذ اهل الفترة على العصيان وان كانت تلك الاحكام مما لا
يختلف كالايان كفى فيها الخطاب الشائع على السنة الرسل من مبدأ
الخلق فيكون قوله تعالى حتى نبعث رسولا غير مخصوص ولا مقيد ففي
الاحكام العملية بحسب بيان الرسول. وفي التوحيد بالخطاب من الرسل
الاولين الشامل لجميع البشر لان المقصود ايقاظ الفطرة الى هذا مال
القاضي ابو بكر ابن العربي وغيره وسياقي زيادة تحقيق وبيان لوجه
الاستدلال بالآية في الفصل السابع عشر في الحسن والقبح قوله نحو
التورث بالانساب الخ وكذلك اوقات الصلوات فانها يترتب بدخولها
الوجوب وان لم يعلم بدخولها المكلف ولذلك متى علم وجب عليه القضاء وان
كان بعد خروج الوقت لان القضاء بالامر الاول ولان القضاء يقتضي سبق
الوجوب على ما تقدم والا لوجب القضاء على الصبي يبلغ بعد الوقت
والمرأة تطهر بعد خروجها قوله وبعض الاسباب يشترط فيه العلم
والقدرة الخ هذا ما يشير اليه قوله في المتن «وليس ذلك عاما فيها» وبه لا يتم
الفرق بين الخطابين ويوقع في لبس عظيم فالتحقيق ان بين العلمين فرقا

كسبه ولذلك اشترط في كل الانلاف وان كان جناية العلم والقدره بخلاف المثل ٩٤ السابقة لانها ليست اسباب عقوبات فان

انه ليس بسبب عقوبة بل الفرامته جائرة لا زاجرة والعقوبة لا تكون الا زاجرة ويستثنى مع اسباب العقوبات نوع آخر ليس منها وهو اسباب انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فانه يشترط في هذه الاسباب العلم والرضا لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه فكان ذلك اصلا في انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فيشترط العلم لانه شرط في الرضا فلذلك قلت: وليس عدم الاشتراط عاما في خطاب الوضع بل هذا هو شأنه حتى تعرض له امر خارج يوجب له اشتراط ذلك . وبقي من خطاب الوضع التقادير الشرعية وهي اعطاء الموجود حكم المعلوم واعطاء المعلوم حكم الموجود كتقدير الانسان في الذم والاعيان في السلم في ذمة المسلم اليه والذمة نفسها هي من جملة المقدرات فانها معنى شرعي مقدر في المحل قابل للالزام والالتزام وقد

لان العلم المشترط في خطاب التكليف هو العلم بنفس الحكم للفعل المطلوب اي علم المكلف بانها مطالب بالامر المكلف به وذلك يحصل بعد حصول السبب . واما خطاب الوضع فغالبه لا نظر للعلم فيه واما ما يعتبر فيه العلم منه فانما جعل العلم فيه هو نفس السبب او جزاؤه لا انه شرط بعد حصول السبب لان ذلك يقتضي وجود السببية قبل العلم ووجود السبب يقتضي وجود المسبب . مثال ما كان العلم فيه نفس السبب صيغ العقود فان انتقال الملك اثر للعلم والقصد وذلك معنى العلم وبدونه لا تكون صيغا اذ لا تلزم العقود من غافل او جاهل او هازل الا في مواضع قليلة سدا للذريعة . ومثال ما كان العلم فيه جزء سبب العمد مع القتل سبب للقصاص والعمد مع الوطئ سبب للحد . وينبغي على ذلك ان العلم في خطاب التكليف هو العلم بتعلق الخطاب بخلاف العلم في خطاب الوضع حيث اشترط فان المراد به علم بمعنى القصد لا علم بترتب السببية او الشرطية او المانعة الا ترى انه لو جهل ان الزنا يوجب الحد ولكن علم انه يقرب اجنبية لترتب عليها الحد في التحقيق ان العلم الذي هو معنى العمد هو السبب لا انه شرط للسبب فالعلم المشترط في توجه خطاب التكليف هو العلم بالخطاب اما العلم الموجود في بعض خطاب الوضع فهو نفس خطاب الوضع لا شرط فيه فصيح ان خطاب الوضع مطاوع لا يشترط فيه علم المكلف اي علمه بانها خطاب وضع وبها ينبغي ان ينجلي الفرق بين البابين ، ويظهر حال العلم في الخطابين ﴿ قوله فائدة ﴾ قد يجتمع خطاب التكليف الخ ﴿ أي لكون متعلقها واحدا بان يكلف بفعله ويجعل خطاب وضع سببا او

يقدم من مثلها جملة في حد الحكم ﴿ فائدة ﴾ قد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف وقد يفرد خطاب الوضع في شيء واحد ويكون ما يترتب عليه من خطاب التكليف في شيء آخر مثال اجتماعهما في شيء واحد الزنا والسرقة والعقود فانها اسباب تتعلق بها التحريم او الوجوب او الاباحة في العقود . وهي اسباب العقوبات وانتقال الاملاك وكذلك الوضوء والستارة شرطان فهما خطاب وضع وواجبان فهما خطاب تكليف والزواج واجب او مندوب

او مباح وهو سبب الاباحة والطلاق كذلك وهو سبب التحريم والقتل حرام وهو سبب حرمان الارث والمعاين سبب التحريم وفي الولد وهو واجب او مباح فاجتمع الامران مثال انفراد الوضع زوال الشمس وجميع اوقات الصلوات لسبب اوجوبها ورؤية الهلال سبب اوجوب رمضان وصلاة العيدين والنسك وهذه المحترقات ليس في فعلها خطاب تكليف ودوران الحول شرط والحيض مانع والبلوغ شرط وجميع ما يترتب على هذه هو شيء آخر غيرها فالوضع في شيء والتكليف في شيء آخر ولا يتصور انفراد التكليف اذ لا تكليف الا وله سبب او شرط او مانع وابعده الامور عن ذلك الايمان بالله تعالى ومعرفته وهما سببان لعصمة الدم والمال والكفر والنفاق وهما سببان للاباحة فيهما اذا تقرر هذا ﴿ ٩٥ ﴾ فنقول السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فالاول احتراز من

الشرط والثاني احتراز من المانع والثالث احتراز من مقارنته فقندان الشرط او وجود المانع فلا يلزم من وجوده الوجود او اخلافه بسبب آخر فلا يلزم من عدمه العدم انما قلت احتراز من الشرط لانه لا يلزم من وجود الشرط وجود ولا عدم وقولي يلزم من عدمه العدم احتراز من المانع فان عدم المانع لا يلزم منه شيء كما تقول الدين مانع من الزكاة فاذا لم يكن عليه دين لا يلزم ان تجب عليه الزكاة لاحتمال فقره مع عدم الدين ولا ان لا تجب الزكاة لاحتمال ان يكون عنده نصاب حال عليه الحول وكذلك دوران الحول شرط ولا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال

شرطا او مانعا وقد ينفرد خطاب الوضع بان يكون الشيء المجمول سببا مثلا غير مكلف بفعله كالزوال . اما خطاب التكليف فزعم المص ان لا يتصور انفراد وعالله بقوله « اذ لا تكليف الا وله سبب او شرط الخ » وهي عبارة في التعليل فاسدة لانه ليس المراد من الاجتماع بين الخطابين المقارنة بينهما في الوجود في وقت بل المراد اتحاد المتعلق كما علمت والا لما صح مثال انفراد خطاب الوضع عن خطاب التكليف اذ الزوال الذي هو سبب له مسبب وهو وجوب الصلاة وهما مقترنان فما صح كونه مثلا لانفراد خطاب الوضع الا لاعتبار الانفراد والاجتماع في متعلق الخطابين اما كون التكليف لا بد له من سبب فالسبب يقتض اجتماع التكليف والوضع لان متعلق كل من الخطابين غير متعلق الآخر . فلعل صواب العبارة هكذا « اذ لا تكليف الا وهو سبب او شرط الخ » اي لا يخلو متعلق خطاب التكليف عن ان يكون سببا لشيء ما او شرطا او مانعا ويلقي هذا الاصلاح حينئذ فنقول « وابعده الامور عن ذلك الايمان بالله الخ » اي فان ابعده الامور عن ان يكون سببا في الظاهر وبادئى الراي هو الايمان بالله

فقرة ولا عدم وجوب الزكاة لاحتمال غناه فان قارن السبب فقندان الشرط كالنصاب قبل الحول فانه لا يلزم من وجوده وجود الحكم الذي هو وجوب الزكاة وكذلك وجود المانع الذي هو الدين لا يلزم الوجود وكذلك اذا أخاف السبب سبب آخر لا يلزم العدم كما اذا فقد الزنا لا يلزم أن لا يجب الجلد لاختلافه بالقذف وكذلك الردة تسبب القتل فقد تخلفها جنابة القتل عمدا او ترك الصلاة او غير ذلك فيلزم وجود الحكم لان الاسباب الشرعية يخاف بعضها فاذا قلت لذاته خرجت هذه النقوض فان هذه الاسباب كلها بالنظر لذاتها اذا قطعنا النظر عن كونها لها شروط أو ابدال أو موانع لزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم وانها لا يلزم ذلك في الحالين اذا عرض لها هذه الامور فهي بالنظر الى ذاتها تقتضي ذلك وبالنظر الى الامور الخارجة يتاخر عنها ذلك ولاتنافي بين اقتضاء الشيء بالذات وبين تخلفها للعوارض

(*) والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالاول احتراز من المانع والثاني احتراز من السبب والمانع أيضا والثالث احتراز من مقارنته لوجود السبب فيلزم الوجود عند وجوده وقيام المانع فيقارن العدم والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته. فالاول احتراز من السبب والثاني احتراز من الشرط والثالث احتراز من مقارنته عدمه لوجود السبب فالمعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه مثال الشرط الحول في الزكاة يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ولا يلزم من وجوده وجوبها لاحتمال عدم النصاب ولا عدم وجوبها لاحتمال وجود النصاب وكذلك جميع الشروط اما اذا قارن وجود السبب فانه يلزم وجوب الزكاة لكن لا لذاته بل لذات وجود السبب او يقارن ﴿ ٩٦ ﴾ وجود الشرط قيام المانع الذي هو الدين فيلزم العدم لكن المانع لا

ومع ذلك اذا فحصنا نجد سببا في شيء وهو عصمة الدم . وعليه فيكون الدليل على عدم انفراد التكليف عن الوضع هو الاستقرار والعهد فيهما على المص . ولهذا فينبغي اصلاح قوله « ولا يتصور انفراد التكليف » بان يقال « ولا يلغى اولا يتقرر » او نحو ذلك فتدبر فان كلاما بدون هذا التقرير لا يكاد يستقيم ﴿ قوله والشرط ما يلزم من عدمه العدم لذاته الخ ﴾ زاد في الفرق الثالث من كتاب الفروق قيدا آخر وهو قوله « ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره » وقصد بذلك الاحتراز عن جزء العلة المركبة كالقتل العمد العدوان علة للقصاص فان احد الاجزاء يلزم من عدمه العدم لكن لانه مناسب وفي هذا الكلام تأمل وان كانت الرسوم الاصطلاحية مبنية على المسامحة . وزيادة قيد لذاته في تعريف الشرط والمانع لاجزاء بقية التعاريف على مثال تعريف السبب وان كانت في الاخيرين لافائدة لذكرها لانها انما ذكرت في تعريف السبب للاحتراز عن حالته وجوده مع فقدان شرط او قيام مانع لان تأثير السبب بطرني الوجود والعدم اما

لذات الشرط فالشرط بالنظر الى ذاته لا يلزم من وجوده شيء وانما يتأتى لزوم من الامور الخارجة ولا تنافي بين عدم اللزوم بالنظر الى الذات واللزوم بالنظر الى الامور الخارجة كما تقدم في السبب وكذلك القول في تقدير المانع (فوائده خمس الاولى الشرط وجزء العلة كلاهما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فهما يلتزمان والفرق بينهما ان جزء العلة مناسب في ذاته والشرط مناسب في غيره كجزء النصاب فانه مشتمل على بعض الغنى في ذاته ويدور ان الحول ليس فيه شيء من الغنى وانما هو مكمل للغنى الكائن في النصاب) اذا رتب الشارع الحكم مع اوصاف واناظم

بها فان كانت كلها مناسبة فهي كلها علة واحدة وكل واحد منها جزء علة ازل لم يجد بعضها مستقل بالحكم كالقصاص مع القتل العمد العدوان فان اثلاثته سبب للقصاص وكل واحد منها جزء علة لان بعضها لم يجد استقل بوجوب القصاص وان وجدنا بعضها مستقل بالحكم كان كل واحد منها علة مستقلة فان اجتمعت ترتب الحكم وان انفرد بعضها ترتب الحكم ايضا كالبراءة والصفر مع الاجمار ان اجتمعا فلاب الاجبار وان انفرد احدهما كالتيب الصغيرة او البكر الممنعة قلنا الاجبار على الخلاف هذا اذا كانت كلها مناسبة فلا شرط فيها بل هي علة واحدة او علل كما تقدم وان كان بعضها مناسبة وبعضها غير مناسبة فالمناسب العلة وغير المناسب شرط لضرورة توقف الحكم على وجوده ولا بد في عادة الشرط من ان يكون مكتملا لحكمة السبب وهو الوصف الآخر كالحول مع النصاب لما وقف صاحب الشرع وجوب

الشرط والمانع فلما كان تأثيرهما بطرف واحد ولم يكن في الطرف الآخر
تأثير كما هو صريح قولهم في تعريفهما « ولا يلزم » لم يكن معنى لزيادة
لذاته لان فقدان الشرط ووجود المانع مانعان من الحكم ووجود
الشرط وعدم المانع لا يقتضيان وجود الحكم ولا عدمه. فقد بين المصنف
في الفرق العاشر ان عدم المانع ليس شرطا واعتراض على الفقهاء في ذلك
فلا فائدة في زيادة قيد لذاته الا ان يكون بيانا لما يقتضيه قوله « من عدمه »
من التأثير الذاتي كما هو ظاهر بالتأمل. هذا وشروط الصحة بتمامها الوجه
فيها ان ترجع الى خطاب التكليف لان المكلف مخاطب فيها فهي اجزاء
اعتبارية للعبادة المشروطة بها لانها وان كانت خارجة عنها فهي مشروطة
لها ومقترنة بها انما الذي يجعل خطاب وضع شروط الوجوب لانها
كالا سباب والموانع تعريف على خطاب الله وغير مطالب بتحصيلها من
المكلف ومتوقف عليها توجع خطاب التكليف كما سيشير اليه كلام
المصنف في الفصل السابع من الباب الرابع في الاوامر بخلاف شروط
الصحة في الجميع وفي هذا اشارة الى الفرق بين شرط الوجوب وشرط
الصحة وقول بعض الفقهاء في التفرقة بينهما ان الاول ليس في طوق
المكلف والثاني بمكسبه ترقية اغلبية قوله الجواب يعلم بان السبب مناسب
في ذاته الخ معنى مناسيته في ذاته ان بينه وبين مسيبه مناسبة لانه معرف
للحكم وهو والعلة والحكمة مختلفتا المفهوم متحدة الذات فمن حيث ان
الشيء مؤثر شرعا لحكم ما ومناسب له فهو علة. ومن حيث انه مظهر
المصاحبة فهو حكمة. ومن حيث انه وقت لوجود حكم ما فهو السبب.
فالسبب اذا هو المناسب بخلاف الشرط فانه وان كان مناسباً اذ لا يشرط

الزكاة عليهما فهذا هو قاعدة
هذا الباب وبه يظهر الفرق
بين الشرط وجزء العلة من
جهة المناسبة وعدمها (الثانية)
اذا اجتمعت اجزاء العلة
ترتب الحكم واذا اجتمعت
العلل المستقلة ترتب الحكم
ايضا فافرق بين الوصف
الذي هو جزء العلة وبين
الوصف الذي هو علة مستقلة
والفرق بينهما ان جزء العلة
اذا انفرد لا يثبت معه الحكم
كاحد اوصاف القتل العمد
العدوان فان المجموع
سبب القصاص. واذا انفرد
جزء العلة لا يترتب عليه
القصاص والوصف الذي
هو علة مستقلة اذا اجتمع مع
غيره ترتب الحكم واذا انفرد
ترتب الحكم ايضا كاجاب
الوضوء على من لامس وجامع
وبالونام اذا انفرد احدهما وجب
الوضوء ايضا. الثالثة الحكم
كما يتوقف على وجود مسيبه
يتوقف على وجود شرطه
فيم يعلم كل واحد منها
* الجواب يعلم بان السبب
مناسب في ذاته والشرط
مناسبه في غيره كالنصاب

مشمول على الغنى في ذاته والحول مكمل لحكمة الغنى في النصاب بالتمكين من التنمية . الرابعة الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام منها ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره ومنها ما يمنع ابتداءه فقط ومنها ما يختلف فيه هل يلحق بالاول او بالثاني فالاول كالرضاع يمنع ابتداء حكم النكاح واستمراره اذ اطرأ عليها والثاني كالاستبراء يمنع ابتداء النكاح ولا يبطل استمراره اذ طرأ عليها والثالث كالأحرام بالنسبة الى وضع اليد على الصيد فانه يمنع من وضع اليد على الصيد ابتداء فان طرأ على الصيد فهل تجب ازالة اليد عنه فيه خلاف بين العلماء وكالطول يمنع من نكاح الامة ابتداء فان طرأ عليها فهل يبطله خلاف وكوجود الماء يمنع من التيمم ابتداء فان طرأ بعده فهل يبطله فيه خلاف) مثال طرأ والرضاع على النكاح ان ينزوح بنتا في المهدة فترضعها امه فتصير اختم من الرضاع فتحرر عليه والمستبراة كالمعتدة لا يجوز العقد عليها صونا لماء الغير عن الاختلاط فاذا غصبت امرأة متزوجة وزنت اختيارا او وطئت بشبهة فانها تستبرأ من هذا الماء اثنتين هل منه ولد ﴿ ٩٨ ﴾ فيلحق بالغير في وطء الشبهة او يلاعن

منه في الزنا ومع ذلك فالنكاح لا يبطل بهذا الاستبراء فقد قوي الاستبراء على منع المبادي . وما قوي على قطع التامدي . والمحرم لا يحل له ان يضع يده على الصيد . فالاحرام يمنع من وضع اليد على الصيد فان احرم وهو عنده فهل يجب عليه افلاته ام لا فيه خلاف (الخامسة الشروط . القوية اسباب لانه يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم بخلاف الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كالغذاء مع الحياة في بعض الحيوانات) اذا قلت ان

شيء بغير ما له به علاقة الا انه يكون مكملًا للناسب كما بينه المص في الحول وكالطهارة في الصلاة فان الوقت سبب لمناسبته لذكر الله عنده اذ هي اوقات بعد شواغل مالمهية . او غيبة فكر منسية . والطهارة تناسب ذكر الله تعالى

﴿ الفصل السادس عشر في الرخصة والعزيمة ﴾

مادة رخص في اللغة ترجع الى معنى اليسر والتخفيف واللين يقال ترخص في شيء بمعنى تسامح ففي الحديث صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً ترخص فيه . وثمن رخيص خفيف على النفس وقال النابغة بمخضب رخص البنان كانه * عنم يكاد من اللطافة يعقد والبحث في الرخصة والعزيمة من علائق البحث عن خطاب

دخلت الدار فانت حر يلزم من دخول الدار الحرية ومن عدم دخولها عدم الحرية وهذا هو شأن السبب ان يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كما تقدم تحديده واما الحياة فلا يلزم من وجودها معرفة مذهب مالك ويلزم من عدم الحياة عدم معرفته وهذا هو حقيقة الشرط كما تقدم تحديده ويلزم من عدم الطهارة عدم صحة الصلاة حيث كانت شرطاً في صورة القدرة عليها ولا يلزم من وجود الطهارة صحة الصلاة لاحتمال عدم الصلاة بالكلية او بصلها بدون شرط او ركن . وقولي في بعض الحيوانات احتراز عما يحكى عن الحيات انها تمسك تحت التراب في الشتاء بغير غذاء وقيل تتغذى بالتراب فلا يجتزأ عنها حينئذ

(الفصل السادس عشر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع اشتها المانع منه شرعاً . والعزيمة طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي

التكليف لانهما صفة للحكم لعارض للفعل فكانا ملحقين
بهما الحق البحث عن الصحة والفساد بخطاب الوضع لكونهما اثر وجود
الاسباب والشروط وانتفاء الموانع . ولقد تشعبت طرائق البحث فيهما هنا
وانقسمت عرالا فتمين الابتداء بتحقيق هاته المسالة من اصولها قبل تتبع
كلام المصنف فيها قال الشاطبي في الموافقات : العزيمة ما شرع من الاحكام
الكلية ابتداء ومعنى كونها كلية انها لا تختص ببعض المكلفين من حيث
انهم مكلفون دون بعض ولا ببعض الاحوال دون بعض كالصلاة في اوقاتها
المنصوصة والصوم والحج وشعائر الاسلام ويدخل تحت هذا ما شرع
لسبب مصالح في الاصل كالمشروعات المتوصل بها الى اقامة مصالح الدارين
كسائر عقود المعاوضات واحكام الجنايات وجميع كليات الشريعة ومعنى
شرعيتها ابتداء ان يكون قصد الشارع منها انشاء الاحكام التكليفية على العباد
من اول الامر فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك فان سبقها وكان منسوخا بهذا
الاخير كان هذا الاخير كالحكم الابتدائي تمهيدا للصالح الكلية العامة الى
ان قال : واما الرخصة فما شرع لعذر شاق استثناء من اصل كلي يقتضي المنع
مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه فكونه مشروعا لعذر هو الخاصة التي
ذكرها علماء الاصول وكونه شاقا احتراز عما يكون العذر فيه مجرد الحاجة
من غير مشقة فلا يسمى ذلك رخصة كشرع التراض والمساواة والسلام
فلا تسمى رخصة وان كانت مستثناة من اصل ممنوع وانما يدخل هذا
تحت اصل الحاجيات الكلية والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة
ثم قال : والرخصة اطلاقات ثلاثة آخر لا تخلو من مجاز او تسامح فقد
تطلق على هذا النوع مما استثنى من اصل كلي لكونه حاجيا (قلت

وهذا النوع جدير بان يسمى رخصة العلة لانه رخصة بالنظر الى العلة
لا الى الحكم (وقد تطلق على ما وضع عن الامّة من الحرج وعليه يحمل
حديث ان الله يحب ان توتي رخصه كما يجب ان توتي عزائمه وقد تطلق
عند الصوفية على ما كان من المشروعات توسعت على العباد لانهم ملك لله
فاذا اباح لهم شيئا او وهب لهم حظا ينالونه فقد ترخص عليهم انتهى حاصل
كلامه وبما يتبين ان تعريف الامام الرخصة في المحصول بقوله « جواز
الاقدام مع قيام المانع من الفعل » ينطبق على مراد المحققين من الرخصة
بدون تسامح ولا تاويل فان كلمة جواز تؤذن بسبق المنع وايد ذلك قوله
« مع قيام المانع » اي مع عدم نسخ النص المانع منه احترازا عن النسخ فان
اريد تحريمه على ما يشمل رخصة العلة فسر المانع بما يشمل القياس
وقصد الشريعة . والمص افسد تعريف الامام بشبهتين اولاهما اخذ الجواز
في تعريفه بما يرادف الاذن والتشريع . وثانيتهما الدهول عن مراد الامام
رحمه الله من المانع فبالاولى اورد على منعه دخول الصلوات الخمس . وبالثانية
اورد عليه ايضا تايدا للاولى ان المانع موجود في الاحكام كلها وهو نوعان
شرعي وهو ما تقرر من نفي الحرج - والظاهر انه سوى هنا بين المشتقة
والحرج منع تصريحه بالفرق بينهما في الفرق الثاني عشر من - وعقلي
وهو منافاة الطباع فلذلك راي ان يقيد المانع بالاشتهار لثلاثي شامل من نفور
الطباع الا ما شاع في جميع النفوس وكان نفورا شديدا . وعن هذا ايضا نشأ
له الاستدراك الذي افسد به خدلا الواقع في المتن لما لاحت له اشياء من
الرخصة بالمعنى الثاني وجددها في اطلاقات بعض الفقهاء والآثار وبهذا
يظهر منع قوله « فما في الشريعة حكم الا وهو مع المانع الشرعي الخ »

ثم الرخصة قد تنتهي للوجوب ككل ﴿١٠١﴾ المضطر الميته. وقد لا تنتهي كإفطار المسافر. وقد يباح سببها كالسفر. وقد لا

يباح كالغصة لشرب الخمر (الرخصة مشتقة من الترخيص والرخص هو اللين فهي من حيث الجملة من السهولة والمسامحة واللين وفسرها الامام فخر الدين في المحصول بجواز الاقدام مع قيام المانع وذلك مشكل لانه يلزم منه ان تكون الصلوات الخمس رخصة والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة لان ذلك جميعه يجوز الاقدام عليه وفيه مانعان احدهما ظواهر النصوص المانعة من التزامه وهو قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار وجميع ذلك يمنع من ان تجب هذه الامور علينا لانه حرج وعسر وضرر غير ان ما فيها من المصالح العاجلة والمآزبات الآجلة هو المعارض الذي لاجله خولفت ظواهر هذه النصوص. وثانيهما ان صورة الانسان مكرمة معظمة لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وقوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم والمكرم المعظم يناسب ان لا تملك بنيته بالجهاد ولا يلزم المقاتل والمضار ولذلك قلت انا في حدي مع اشتغال المانع الشرعي واريد باشتغال

اما قوله «والذي تقرر عليه حالي اني عاجز الخ» فراد لانه عاجز عن الاتيان بحد مراعى فيه ما درج عليه. وقد يقال يمكن اصلاح التعريف بعد تسليم ما درج عليه بزيادة كلمة «النص» قبل كلمة المانع ويظهر ان جزمه في مراد الامام من المانع بانه الشيء الذي يقتضي المنع من التكليف حسبا اشار له قوله آخر البحث «وليس فيها مانع على زعمه» وقوله في شرح المحصول «وللفسدة المرجوحة تقضي المنع اذا انفردت وهو انما يريد ذلك لانه لو اراد السالم عن المعارض لم تكن الميته رخصة» لا مستند له ومن العجب كيف يحمل المص المانع في كلام الامام على ما لم يرد الامام ثم يعترض بما يشاء ولا شك ان المانع له اطلاق اصولي لا تصحج ارادته هنا فلم يبق الا الاطلاق اللغوي وهو تحجير الشيء والنهي عنه وذلك لا يؤخذ الا من النص ﴿١٠٢﴾ قوله ثم الرخصة تنتهي الى الوجوب الخ ﴿١٠٣﴾ هذا مبحث مهم لم يتعرض له المصنف في الشرح فاصل حكم الرخصة هو الاباحة لانها السهولة وجواز الاقدام بعد المنع منه كالقصر والفطر في السفر والحكم ينتقل من الصعوبة قبل الوصول الى الحد الذي يصير الى عزيمة اخرى فان الحد الذي يخشى منه الهلاك من الجوع ليس هو حد اباحة اكل الميته بل هو الحد الذي يشق فيه الجوع على المكلف وهو الذي قبل حد استسهال البغي والعدوان والسرقة كما اشار له قوله تعالى «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه» واما الصور التي تفاجي المكلف فيها مفسد قويت يجب درؤها مثل قطع الصلاة بخشية سقوط اعمى في جب او سلب القطاع ماله فليست من الرخصة ولكن من تعارض الدليلين وترجيح ما يفوت منه المقصد وذي المفسدة الراجعة على ما دون ذلك وقد ترك المص هنا

المانع نفور الطبع الحيد السليم عند سماع قولنا أكل فلان الميتة او افطر في رمضان او شرب الخمر لافضة ونحو ذلك وعلى هذا تخرج هذه النقوض عن حد الرخصة فانما لا ينفر احد من قولنا اقيم الحد على الانسان ولا على الانسان ونحو ذلك ولا يستعظم كيف اجتمع ذلك مع وصف الانسانية كما يستعظم اجتماع الاكل مع الميتة والافطار مع رمضان ومع هذا الاحتراز لا يسلم الحد عن الفساد فان في الشريعة رخصا لم الهم لها حالة ذكرى لهذا الحد وهي الاجارة رخصة من بيع المعدوم الذي لا يقدر على تسليمه والسلم رخصة لما فيه من الفرر بالنسبة الى الميرثي والقراض والمساقاة رخصتان للجهالة الاجرة فيها والصيد رخصة لا كل الحيوان مع اشتاله على دماؤه ويكتفى فيه بمجرد جرحه وخدشه ومع ذلك فلا ينفر احد اذا ذكر له ملازمة هذه الامور فلا يكون حدي جامعا . ثم استقرار الشريعة يقتضي ان ما من مصلحة الا وفيها مفسدة ولو قت على العبد ولا فسدة الا وفيها مصلحة وان قلت على العبد ولو في الكفر فان فيه تعظيم اهله وعيابه لمن شايهم وعداوة اهل الحق له وطلب دمه ﴿ ١٠٢ ﴾ وماله وكذلك تقول في الايمان واذا كان هذا في اعظم الاشياء مصلحة

واعظمها مفسدة فما ظنك بغيرهما وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما وعلى هذا ما في الشريعة حكم الا وهو مع المانع الشرعي لانه لا يمكن ان يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجع فان اكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجع على مفسدة الميتة فحينئذ ما المراد الا المانع المغمور بالراجع المعارض له وحينئذ يندرج جميع الشريعة لان كل حكم فيه مانع مغمور لمعارضه لما تقدم والذي تقرر عليه حالي في شرح المحصول وههنا اني عاجز عن ضبط الرخصة

بيان العذر الذي يجوز الانتقال من العزيمة الى الرخصة وتعرض له في الفرق الرابع عشر بين المشقة المسقطة للعبادة والتي لا تسقطها وضابطها يؤخذ من طولها ان تكون المشقة منفكة عن العبادة غير سهلة مكافئة المفسدة التي تحصل عنها للمصلحة الحاصلة من العزيمة او زائدة عليها وتعين هذين القيدين الاخيرين يحتاج الى تدقيق فقهي وعرض على قواعد الشريعة

﴿ الفصل السابع عشر في الحسن والقبح ﴾

بحث الاصولي عن هاته المسألة من جهة تعلقها بالتشريع لان الحسن والقبح اصل للتشريع عند مثبتهما وان كانت في الاصل مسالة كلامية فرضوها في بيان وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول لانه لو ابى المخاطبون بدعوة الرسول من النظر في المعجزة لازم افحام الرسول اذ لا تمكن معرفة

بجد جامع مانع اما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه انها الصعوبة في الحد على ذلك الوجه وقولي وقد لا يباح سببها كالفصة لشرب الخمر اريد انه لا يباح لاحد ان يغص نفسه حتى يشرب الخمر ولا لغير شرب الخمر بل الفصة حرام مطلقا . وقال في المحصول : العزيمة هي جواز الاقدام مع عدم المانع فيرد عليها ان اكل الطيبات ولبس اليناب من العزائم لانه يجوز الاقدام عليها وليس فيها مانع على زعمه في المانع ولا يمكن ان تكون من العزائم فان العزائم مأخوذة من العزم وهو الطلب المؤكد فيه ولا طلب في هذه الامور فلذلك زدت في حدي طلب الفعل مع عدم اشتها المانع الشرعي فقيد الطلب ليخرج اكل الطيبات ونحوها وعدم اشتها المانع احتراز من الرخصة اذا طلبت كاكل المضطر الميتة وقصدت باصل الطلب ولم اعين الوجوب لان المالكية قولوا ان السجدة المندوب السجود عند تلاوتها عزائم فقالوا عزائم القرآن احدى عشرة سجدة فذكرت الطلب ليندرج المندوب والواجب ﴿ الفصل السابع عشر في

الحسن والقبح حسن الشيء وقبحه يراد بهما ما يلائم الطبع او ينافره كاتخاذ الغرقى وانها ام الارياء او كونه صفة كمال او نقص نحو العلم حسن والجهل قبح او كونه موجبا للمدح او الذم الشرعيين والاولان عقليان اجماعا وانما شرعي عندنا لا يعلم ولا يثبت الا بالشرع فالقبح ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه عنه وعند المعتزلة هو عقلي لا يقتصر الى ورود الشرائع بل العقل يستقل بشيئته قبل الرسل وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما علمه ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وانظر احسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او مظاهرة لما لا يعلمه العقل ضرورة ولا نظرا كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم اول يوم من شوال وعندنا الشرائع الواردة منشئة للجميع فعلى رايها لا يثبت حكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم ان كل ما يثبت بعد الشرع فهو ثابت قبله وخلافا للابري من اصحابنا القائل بالخطر مطلقا وابى الفرج القائل بالاباحة مطلقا وكذلك قال بقولهما جماعة من المعتزلة فيما لا يطلع العقل على حاله كآخر يوم من رمضان واول يوم من شوال لنا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب قبل البعثة فينتفي ملزومه وهو الحكم احتجوا باننا نعلم بالضرورة حسن الاحسان وقبح الاساءة قلنا محل الضرورة مورد الطباع وليس محل النزاع معنى قولنا الاولان عقليان اجماعا انا وافقنا المعتزلة على ان الحسن والقبح هذين التفسيرين يستقل العقل بادراكهما من غير ورود الشرائع فيدرك العقل ان الاحسان ملائم والاساءة منافرة وان العلم كمال والجهل نقص اما كون الفعل يثيب الله عليه او يعاقب فهذا لا يعلم الا بالشرع عندنا وبالعقل ١٠٣ ﴿١٠٣﴾ عندهم فن انقذ غريقا فقي فعله امر ان احدهما كون الطباع السليمة

تشرح له وهذا عقلي وانيهما

ان الله تعالى يشيبي على ذلك وهذا محل النزاع وكذلك من غرق انسانا ظمها في امر ان احدهما كونها يتالم منه الطبع السليم وهذا عقلي وانيهما كونه يعاقبه الله تعالى عليه وهذا محل النزاع فهذا تلخيص محل النزاع وكذلك يدرك العقل ان العلم كمال وان الجهل نقص وان امر يبعث الله الرسل كما يدرك ان خمسة في خمسة خمسة وعشرين وجميع الاحكام العقلية من الحسابات والهندسيات

وجود الله ووجوب امتثاله والاصفاء لدعوة رسله الا بعد علم صدق الرسول المخبر عن ذلك وهي متوقفة على التأمل فلو لا القول بان وجوب النظر وطاعة الخالق والعالم به عقلي للزم الافحام كذا اجاب المعتزلة وقد مر لنا الجواب عن ذلك ثم تفرعت عن هاته المسالة مسائل اخرى منها مسالة تعذيب اهل الفترة وليس الاختلاف بين الفريقين الا في طريق الايجاب لا في وجود حسن وقبح للافعال كما قاله المص وغيره وهي مسالة ترجع الى اصل اكبر منها وهو رعي الصلاح والاصلاح وعنده ايضا تشعبت مسالة الخلاف في قدرة العبد ﴿١٠٣﴾ قوله ان الاحسان ملائم الخ ﴿١٠٣﴾ اي احسان غيرك اليك اما احسانه الي غيرك او احسانك للغير فربما اختلفت الاراء فيه ﴿١٠٣﴾ قوله وعندهم تدرك الاحكام الخ ﴿١٠٣﴾ اي فيما لم ينص الشرع

وكذلك الامور العادية كالطبيات وغيرها لا يتوقف دركها على الشرائع وكذلك الامور الالهية فيما يجب لله تعالى ويستحيل عليه او يجوز في افعاله يكفي فيها العقل واما وقوع احد طرفي الجائز على الله تعالى فلا يستقل العقل به ولا يتوقف كله على الشرائع بل قدي يكفي فيه الحواس الخمس واحدا كما ندرك ان الله تعالى خلق الرائحة في المسك واللون في النملج والصوت في الجنين والحشونة في القنفذ او بقرائن الاحوال كخجل الخجل ووجل الوجل وغير ذلك واما الثواب والعقاب العاجل في الدنيا او الآجل في الآخرة واحوال القيامة والاحكام الشرعية فان هذا ونحوه لا يعلم عندنا الا بالرسائل الربانية ﴿١٠٣﴾ وعندهم تدرك الاحكام والثواب والعقاب وكثير من احوال القيامة بالعقل فانهم يوجبون

بالعقل خلود الكافر وصاحب الكبيرة في النار وخلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة وغير ذلك مما هو عندهم من باب العدل وقروح الحسن والقبح ونحن عندنا هذه الامور كلها يجوز على الله تركها وفعلها ولا نعلم وقوعها وعدم وقوعها الا بالشرائع فالتقيح ههنا ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه الله تعالى عنه وعند المعتزلة القبيح هو المشتمل على صفة لاجلها يستحق صاحبه الذم والحسن ما ليس كذلك ومقصودهم بقولنا وقولهم في الحسن ما ليس كذلك ومقصودهم بالصفة المفسدة ومقصودنا ومقصودهم بقولنا وقولهم في الحسن ما ليس كذلك والاكتفاء بمطلق هذا السبب امران احدهما ان تكون الافعال الالهية حسنة ﴿ ١٠٤ ﴾ لصدق عدم النهي عليها ويندرج ايضا

فعل الساهي والغافل وافعال البهائم ولو قلنا الحسن هو المأمور به لم تدرج لافعال الالهية لعدم الامر فيها وثانيهما ان ينطبق على قوله تعالى « ليجزيهم الله احسن ما عملوا » مفهومه ان الله تعالى لا يجازيهم على الحسن وهو كذلك اذا قسرنا الحسن بما ليس منها عنه كان ادنى رتبة الاباحة واعلى رتبة المطلوب فيكون المباح الحسن والمطلوب الاحسن والجزاء انما يقع في المطلوب فالجزاء انما هو في الاحسن لا في الحسن فقد عرّفنا بالآية مفهومها ومنطوقها ثم المذكر عند المعتزلة في هذه المسألة ان الله تعالى حكيم فيستحيل عليه تعالى اهمال المفسد لا يحرمها واهمال المصالح فلا يامر بها فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله اذ لو لم يثبت قبله لوقع اهمال المفسد والمصالح فبالعقل عندهم ادرك ان تعالى حكم

فيه بشيء ولذلك اثبتوا تعذيب اهل الفترلة وقد ذهب المحققون من اصحابنا الى اثبات احكام للافعال التي لم ينص الشرع فيها بشيء باعتبار ما تشتمل عليه من المضار والمنافع فتحاشوا عن عبارة الحسن والقبح ووافقوا في الغاية ﴿ قوله ونحن نقول معنى كونه تعالى حكيما كونه متصفا بالخير ﴾ لا نعرف من فسر الحكمة بما ذكره المص ولا نعرف خلافا بيننا فعين المعتزلة في تفسير الحكمة الا في زيادة قيد يدل على انها فينا من مواهب الله على اصولنا ومن الطبائع على اصولهم فنحن نعرفها بانها العلوم النظرية الموهوبة وهم يقولون قوة الفهم ووضع الدلائل كما صرح به الامام الرازي في المسألة الثالثة من تفسير قوله تعالى « يوتي الحكمة من يشاء » وكما قال ابن العربي في العواصم قال الفخر عند قوله تعالى يوتي الحكمة من يشاء « المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب وقد فسرت بانها التخلق باخلاق الله بقدر الطائفة البشرية وكمال الانسان في شيئين ان يعلم الحق لذاته والخير للعمل به فمرجع الاول العلم والثاني فعل الصواب والعدل » وقد افصح القاضي ابو بكر ابن العربي عن هذا اذ قال في العواصم وليس للحكمة معنى الا العلم الا ان في الحكمة اشارة الى

بتجريم المفسد وايجاب المصالح لا ان العقل هو الموجب والمحرّم بل الموجب والمحرّم هو الله تعالى لكن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه حكيما كما يجب له لذاته كونه عليمًا ونحن نقول معنى كونه تعالى حكيما كونه تعالى متصفا بصفات الكمال من العلم العام والتعلق والقدرة العامة والتأثير والارادة النافذة ونحو ذلك من صفاته تعالى لا بمعنى أنها تعالى يراعي المصالح والمفاسد بل لما تعالى أن يضل الخلق اجمعين وأن يهديهم اجمعين وان

يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد فكل نعمته منه فضل وكل نعمته منه عدل والخلائق دائرون
بين فضله وعدله * فعندنا لا يثبت ﴿ ١٠٥ ﴾ حكم قبل الشرع ولا يجب شكر المنعم الا بالشرع وعندهم ذلك كله

عقلي بالتفسير الذي تقدم
من ادراك العقل لا من
حكمه والحاكم هو الله تعالى
في الجميع ولما كانت هذه
قاعدتهم قالوا في الكذب
الضار ان قبحه مدرك
بالضرورة اذ كونه كذبا
جهة قبح وكونه ضررا
جهة قبح والصدق النافع
حسن بالضرورة لان
كونه صدقا جهة حسن
وكونه نفعاً جهة
حسن فلا مدخل للنظر
ههنا بل الصدق الضار محال
النظر لاحتمال أن ترجح
مصلحة الصدق على مفسدة
الضرر فيقضي بالحسن او
بالعكس فيقضي بالقبح أو
يستويان فيجب التوقف
وكذلك الكذب النافع ينقسم
الى الاقسام الثلاثة فالكذب
من العظيم اقبح منها من
الحقير وفي الشيء الحقير
اقبح منه في حفظ المال
الخطير او النفس المؤمنة
الزكية فلا بد من النظر في
كل صورة حتى يقضي
بحسنها او بقبحها او يتوقف
فيها وقد يتعذر النظر كآخر
يوم من رمضان لا يقدر

ثمرة العلم وفائدته وهي العمل بموجبه والتصرف بحكمته والجري على
مقتضاه في جميع الاقوال والافعال فان بناء حكم يقتضي ان تجري الافعال
والاقوال على قانون كما بيناه في اصول الفقه اهـ « فبين ان الخلاف بيننا في
حقيقة الحكمة والعلم اللذين هما من صفاتنا هل هما موهوبان من الله
ام هما من كسبنا وصنعنا بناء على مسألة قدرة العبد . اما صفة الله فلا خلاف
انها نفس العلم وظهور آثار كماله وانتظامه كما اشار له الامامان المذكوران
قال في معارج النور « الحكيم ذو الحكمة وهي العلم واتقان الصنع وهو
الايجاد بالنسبة اليه تعالى ووضع كل شيء في وضعه اللائق به والاطلاع
على حقائق الامور اهـ » فليس الخلاف بيننا في هذا الموضع الا في ايجاب
مقتضى الحكمة له او في كونه فضلا منه ﴿ قوله فعندنا لا يثبت حكم
قبل الشرع ولا يجب شكر المنعم الا بالشرع الخ ﴾ هاتان مسالتان احتج
بهما المعتزلة على ثبوت الحسن والقبح اما ضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار واما نظرا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار وكافعال الناس قبل الشرع في القسمين ومن ذلك ما جهلت صفته
كصوم آخر يوم من رمضان وفطر اول يوم من شوال والحكم فيه الاباحة
على التحتيق من اقوال لهم ثلاثة ولهذا ترجم ابن الحاجب في مختصره هاتين
المسالتين بقوله « مسالتان عن التنزل » ﴿ قوله لنا ان العالم حادث فقد
اخر الله المصالح دهورا الخ ﴾ ايراد على اصل اثبات الحكمة بالمعنى الذي

العقل أن يدرك فرقا بينهما وبين اول يوم من شوال بل الشرائع عندهم اذا وردت عرفتهم انه كان فيه مصلحة
وفي اول يوم من شوال مفسدة وأما عندنا فلا ضرورة ولا نظر ولا شرع كاشف بل منشيء في الجميع وعندهم
الشرائع اما مؤكدة فيما تقدم او كاشفة فيما لم يتقدم علمه * لنا ان العالم حادث فهو اما ان يكون فيه مصالح او

لا يكون فان كان الاول
 فقد اخر الله تعالى فعل
 المصالح دهورا لا نهاية لها
 فلا يقال ان الله تعالى لا
 يهمل المصالح وحينئذ لا
 يجزم العقل بثبوت
 الاحكام قبل الشرائع ولا
 مراعاة المصالح وان كان
 العالم ليس فيه مصالح وقد
 فعل الله ما لا مصلحة فيه
 فلا يكون العقل جازما بان
 الله تعالى لا يفعل الا ما فيه
 مصلحة بل يجوز عليه فعل لا
 حكمة فيه على رأيهم وذلك
 يخرم قاعدة الحكمة بتفسيرهم
 فهذا برهان قاطع على بطلان
 الحسن والقبح العقليين ولم
 أره مسطورا وقد نقلت في
 شرح المصصول طرقا
 عديدة عن الاصحاب وبينت
 ما عليها من الاشكال
 واخرت هذه الطريقة .
 احتجوا بانهم لولا مراعاة
 المصالح والمفاسد لكان
 تخصيص الفعل المعين من
 بين سائر الانعزال بالحكم
 المعين من بين سائر الاحكام
 ترجيحاً من غير مرجح
 لكن لما خصص بعضها
 بالتحريم وبعضها بالوجوب
 وبعضها بالاباحة دل على ان
 الوجوب للمصالح والتحريم
 للمفاسد والاباحة لعرو
 العقل عنهما او لاستوائهما
 فيه وذلك هو المطلوب
 جوابي : ان الامر كما
 ذكرتم في مراعاة المصالح

ذكره المعتزلة بلسان حالهم ولازم مذهبهم المقتضي للايجاب . ويجاب عنه
 بان المصالح في العالم اضافية اقتضاها احتياج الناس اليها وهي قبل خلق
 العالم واهله لا تسمى مصالح فلا يدل تاخيرها على تاخير المصاحمة هذا
 اذا حملت عبارة المصنف على ظاهرها بدون تقدير مضاف في قوله « فيه »
 مصالح وقوله بعد ذلك « ليس فيه مصالح » فان اراد المصنف بقوله فيه مصالح
 وقوله بعد « ليس فيه مصالح » تقدير مضاف اي في ايجاد العالم حتى
 يكون الاستدلال بحدوثه بعد عدمه على انه لو كان صلاحا ما تاخر
 ولو كان فسادا لما وجد كان حينئذ الجاء للمعتزلة وهو ماخوذ من كلام الامام
 في معالم اصول الدين حيث قال « الحجة الثانية ان العالم محدث فكان حدوثه
 مختصا بوقت معين لا محالة فان كان ذلك الوقت مساويا لسائر الاوقات
 من جميع الوجوه بطل توقيف فعل الله على الحسن والقبح وان اختص
 ذلك الوقت بخاصية لاجلها وقع الاحداث فيه دون غيرها فان حصلت
 بتخصيص الله تعالى فلاحسن فيها ولا قبح وان كانت لذاته بطل الاستدلال
 بحدوث العالم على وجود الصانع لجواز احتمال تاثير الوقت والخاصية
 آه » ويجاب عنه بما اجاب به شرف الدين التلمساني في شرحه بجواز
 التزام اختصاص الوقت بمصاحمة عليها الله تتبع وجود العالم فهي ليست
 في ذات الوقت بل باضافة الفعل للوقت فلا يبطل الاستدلال بحدوث
 العالم قال « وغرضنا من ايراد هذا بيان ضعف ما تمسك به لا تصحيح
 مذهب المعتزلة » . والحاصل ان المصاحمة قد تكون ذاتية لكنها طارئة في
 وقت دون آخر ولا تصل بان تكون مخصصة بالوجود حتى يبطل الاستدلال
 بحدوث العالم على الصانع لانها وصف اعتبر باعثا على اليجاد لا قوة موجودة

والفاسد لكن على سبيل التفضل لا على سبيل ١٠٧ الوجوب ولم يحصل لكم دليلكم الا اصل المراجعة لا وجوبها

فقول بموجب دليلكم
(تنبيه) قول من قال من
الفقهاء بان الافعال قبل
الشرع على الحظر او على
الاباحة ليس هو مرافقا
للمعتزلة بل هو من اهل
السنة غير انه قال ذلك
لمدارك شرعية اما دليل
كونها على التحريم متقدما
فلقوله تعالى يسئلونك ماذا
أحل لهم ومفهومه ان
المتقدم قبل الحل هو التحريم
وكذلك قوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام ومفهومه
انها كانت قبل ذلك محرمة
فدل على ان حكم الاشياء كلها
كانت على الحظر واما دليل
الاباحة فقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا
وقوله تعالى اعطى كل شيء
خلقهم ثم هدى وذلك يدل
على الاذن في الجميع
بهذه المدارك الشرعية الدالة
على الحل قبل ورود الشرائع
فلو لم ترد هذه النصوص
لقال هؤلاء الفقهاء لا علم
لنا بتحريم ولا اباحة. وتقول
المعتزلة المدرك عندنا
العقل فلا يضربنا عدم ورود
الشرائع فمن ههنا افترق
هؤلاء الفقهاء من المعتزلة
* وأما قولي وكذلك يقول
الابيري وابو القرج وجماعة
من المعتزلة فيما لم يطلع
العقل عليه فلا شك ان

حتى ينقل ما ردوا به على الطبائعين اليها. والظاهر ان المصنف اراد الوجه
الاول الذي هو ظاهر عبارته لانه قال لم ير هذا الدليل مسطورا. وانه
اراد الوجه الثاني على تقدير المضاف ويكون قد اتفق خاطر لا مع خاطر
الامام في المعالم وما ذلك بعجيب * قوله قول من قال من الفقهاء بان
الافعال قبل الشرع على الحظر الخ * يكفي في التفرقة بين هؤلاء وبين
المعتزلة ان الفقهاء التزموا حكما واحدا من حظر او اباحة لسائر الافعال
والمعتزلة قالوا بذلك فيما لم يطلع فيه على صفة حسن او قبح * قوله
واما قولي وكذلك يقول الابيري الخ * اي قوله ذلك بالمعنى لا بالنص
لان عبارته ليست كذلك وان كان ذلك معناها واراد بهذا الاعتذار عن
مخالفته لحكاية الامام في المحصول واتباعه لحكاية سيف الدين الآمدي
لانه المناسب لقواعد الاعتزال والمأثور عنهم ثم اعتذر الامام بانهم رأوا
قول طائفة من الشيعة المعتزلة فظنهم قول جميعهم وهو ما بينه ابو الحسين
في المعتمد

ترجمة الابيري

والابيري هو ابو بكر محمد بن عبد الله بن عمر بن حفص بن عمر بن
مصعب بن الزبير التميمي المالكي ولد قبل التسعين ومائتين وتوفي ببغداد
في شوال ٣٧٥ خمس وسبعين وثلاثمائة اخذ عنه ابو بكر الباقلائي والاصيلي
واستجازا الشيخ ابن ابي زيد وكان محترما من العلماء والملوك ومدحه المعري
بالقصيدة البائية التي يقول فيها

ايستعذري منعم ام يخصني * بما هو حظي من اليم عتاب
وهو رئيس المالكية في وقته بالعراق وكان مثريا كريما قال في المدارك

الشيخ سيف الدين قال «اختلف جماعة من المعتزلة البصريين وغيرهم في حكم ما لم يدركه العقل ضرورة ولا نظرا من الاشياء قبل الشرع فقليل بالخطر وقيل بالاباحة» وحكاية الامام فخر الدين عاما في جميع الافعال وهو مناف لقواعد الاعتزال من جهة ان القول بالخطر مطلقا يقتضي تحريم انقاذ الغريق واطعام الجائع واكساء العريان وذلك تأباه قواعد الاعتزال . والقول بالاباحة مطلقا يقتضي اباحة القتل والفساد ﴿ ١٠٨ ﴾ في الارض وذلك تأباه قواعد الاعتزال ايضا فلذلك اخترت طريق

سيف الدين على طريق الامام فخر الدين لان مالم يطلع العقل على مفسدته ولا مصلحته امكن ان يكون محظورا ولا مانعا بينه وبين انجام ما تعلم مصلحته لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون حراما غائبا كاخذ مال الغير شاهدا او امكن القول باباحته وليس فيه اباحة مفسدة معلومة فلا تتناقض قواعد القوم بانه تصرف لا ضرر فيه على المالك الذي هو الله تعالى ولا على المنتفع الذي هو العبد فوجب ان يكون مباحا كالنزعة على بستان الغير والنظر لنهرة ودارة غير اتي بعد وضع هذا الكتاب رايت كلام ابي الحسين في كتابه المعتمد في اصول الفقه وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد كما حكى الامام فرجعت الى طريقة الامام وقد قررت ذلك نقلا ومجنا في شرح المحصول . واجاب اصحابنا عن مدركي الاباحة والخطر

وبعد موته ضعف مذهب مالك بالعراق لخروج الراسة والقضاء عنهم الى غيرهم فقل طلبه ولما حضرته الوفاة وزع ماله على اهل الحاجة والخير من جيرانه واصحابه واعطى الباقلاني مائة وخمسين مثقالا من الذهب وحبس كتبه عليهم . الف شرح مذهب مالك والرد على من خالفه وكتاب الاصول وغير ذلك رحمه الله

ترجمة ابي الفرج

وابو الفرج هو القاضي عمر بن محمد بن عمر البغدادي المالكي المتوفى ٣٣١ احدى وثلاثين وثلاثمائة ولي قضاء طرسوس ثم قضاء بغداد ومات قتيلا وقيل من العطش وهو مسافر بالبرية بعد ان تعرض لهم الاعراب ولم يدرك خبره كان فصيحاً لغوياً متقدماً فقيها اخذ عنه الابهري والف الحاي في الفقه واللمع في اصوله

ترجمة ابي الحسين البصري

وابو الحسين هو محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي احدى ائمة المعتزلة وحدثاهم توفي في بغداد ٤٣٦ سب واثلاثين واربع مائة وكتبه نافعاً محررة الف المعتمد في الاصول وهو شرح على العمدة للقاضي عبد الجبار ومنه اخذ الامام الرازي كتاب المحصول والف القياس الكبير والقياس الصغير ذكرها المص في ديباجة شرح المحصول واعتمدها

المقدمين ان من شرط القياس اتحاد باب المقيس والمقيس عليه فلا تقاس العقليات الا على العقليات والعاديات الا على العاديات والشرعيات الا على الشرعيات اما العقليات على الشرعيات او العاديات او بالعكس فلا وحينئذ نقول بالخطر في مال الغير والاباحة في النظر لبستانه ان ادعيت انهما عقليان منعناكم ذلك فانه لا مدرك عندنا الا للشرع وان قلتم

﴿ قوله فائدة الاستدلال بقوله تعالى وما كنا معذبين لا يتم الا بمقدمتين
 الخ ﴾ اراد بهذا بيان وجه دلالة الآية على نفي التكليف قبل بعثة
 الرسول لانها غير ظاهرة فيه اذ غاية ما اقتضته نفي التعذيب قبل بعثة
 الرسول وهو لا يدل على نفي التكليف بايدي الرأي لجواز ان يكون
 التكليف مع انتفاء العذاب على الترك او ان يكون العذاب ثابتا ولكنه
 لا ينزل الا بعد بعثة الرسول . وحاصل البيان الحقيقي ان نفي التعذيب استعمل
 مجازا في نفي التكليف لعلاقة الزوم اذ لو كان تكليف لا عقاب على
 مخالفتها لكان سواء والعدم وهو غير مناسب لحكمة الله تعالى بحسب
 تفسير الحصر لها لان الكلام مع المعتزلة اذ من شرع شيئا لا بد ان
 يحيط به بما يحفظه من الاعتداء فلا جرم يثبت من نفي التعذيب نفي وقوع
 التكليف للزوم العرفي . وقرينة المجاز هي الفاية اعني قوله حتى نبعث
 رسولا اذ لا معنى لترتب عقاب لا يقع الا بعد البعثة لان هاتئ البعثة
 ان كانت هي سبب التكليف فقد تم المراد لنا . وان كان التكليف سابقا
 ولكنه لا عقاب على مخالفتها بل يترتب العقاب على المخالفة بعد بعث
 الرسل ففاية الامر ثبوت تكليف شبيه بالتخير وليس هو محل النزاع
 اذ النزاع في ثبوت الثواب والعقاب . وان كان التكليف والعقاب ثابتين
 من قبل البعثة والبعثة اذاً عبث لانها تحصيل حاصل . هذا ما يظهر في
 توجيه الاستدلال . واعلم ان العذاب المذكور في الآية ان كان عذاب
 الدنيا بالاستئصال ونحوه فنفيه نفي لوقوعه وهو المتبادر . وان كان عذاب
 الآخرة فنفيه بمعنى نفي تقديره فاسم الفاعل اذ للمستقبل وقد بين
 المص الاشكال ووجه الاستدلال بما لا طائل تحته فقال « لاحتمال ان

هما شرعيان سلمنا ذلك غير
 ان القياسين بطلان لان
 المقبس حكم عقلي اذ هو
 ما قبل الشرائع والمقبس
 عليه شرعي فما اتحد الباب
 فلا يصح القياس (* فائدة)
 الاستدلال بقوله تعالى وما
 كنا معذبين حتى نبعث
 رسولا لا يتم الا بمقدمتين
 فانه لا يلزم من نفي التعذيب
 نفي التكليف لاحتمال ان
 يكون المكاف اطاع فلا
 تعذيب حينئذ مع ان التكليف
 واقع او يكون عصي غير
 ان العذاب قد تاخر الى بعد
 البعثة كما تاخر عن بعد
 البعثة الى يوم القيامة فلا بد
 من مقدمتين وهما قولنا لو
 كلفوا قبل البعثة لتركوا
 عملا بالغالب فان الغالب على
 العالم العصيان لقوله تعالى
 وما وجدنا لاكثرهم من عهد
 وقوله تعالى وان تطع اكثر
 من في الارض يضلوك عن

سبيل الله فهذه إحدى
المقدمتين . الثانية انهم لو
تركوا العوقبوا عملا بالاصل
لان الاصل ترتيب المسبب
على سببه والعصيان سبب
العقوبة فتترتب عليه فتتظم
ملازمتان هكذا لو كفوا
لتركوا ولو تركوا لعذبوا
فالعذاب لازم التكليف
ولازم اللازم لازم فانتفاء
اللازم الاخير يقتضي انتفاء
الملازم الاول كما ان انتفاء
شرط الشرط يقتضي انتفاء
المشروط فلذلك يلزم من
انتفاء العذاب قبل البعثة
انتفاء التكليف قبل البعثة
وهو معنى قولي بقي التعذيب
قبل البعثة فينتفي ملازمه
ومعنى قولي محل الضرورة

يكون المكلف « اطاع الخ وهذا لا يجتمعه المقام لان النفي منفي
بالبعثة والغاية لاحوال عامة مستفاد عمومها من حذف متعلق قوله
معذنين وبه يظهر الاستغناء عن المقدمة الاولى وهي لو كفوا لتركوا
الخ لان العموم والسياق وهو ويدعو الانسان بالشر دعاء بالخير يعينان
ان المراد التعذيب على ترك ما كفوا به لا على اصل التكليف . واما
المقدمة الثانية فحاصلها لبيان الملازمة بين ترك ما كفوا به وتعذيب
الله اياهم على ذلك لنتم بذلك كون التعذيب لازما للتكليف في الجملة
بواسطة كونه لازما للترك وهي غير وافية بالمراد لان مراده ان الملازمة
بين الامرين معلومة من استقصاء الشريعة الدال على ان العصيان سبب
العقوبة وقد يمنع الخصم فيدعي انه سبب للعقاب بعد البعثة اما قبلها
فانه سبب ترتب الدم والتعزير لان المعتزلة مع قولهم بالحسن والقبح
يعترفون بان الثواب والعقاب لا يتلقيان الا من قبل الشرع ولكن ذلك لا
يمنع من زجر المفسد على فسادة والثناء على صلاح الصالح ولهذا يجمع اصحابنا
في ردعهم عليهم بين الامرين كما قال ابن الحاجب وابن السبكي « وبمعنى ترتب
الثواب والعقاب آجلا والمدح والذم عاجلا شرعي » فلذلك عدلت انا في
بيان وجه الملازمة الى ما يوافق عليها الخصم وهو لزوم العتب بناء على
مذهبنا في حكمته الله . وبعد فان هاتين المقدمتين انما يدفع بهما السند
الاول للمنع وهو الذي اشار له المصنف بقوله « لاحتمال ان يكون
المكلف اطاع » واما السند الثاني المشار اليه بقوله « او يكون عصي غير
ان العذاب الخ » فلم يدفعه المصنف بشيء وقد علمت انه محط المنع فكان
اجدر بالدفع . والظاهر ان المصنف استغنى عن دفعه بدفع الاول لان

حاصل المنع بسندي مبني على جعل نفي التعذيب حقيقة بناء على الظاهر
فلما تبين بالمقدمتين انه مجاز في نفي التكليف علم ان الغاية وهي حتى
نبعث رسولا ليست ح غاية للتعذيب حتى يرد عليها ذلك السند الثاني
بل هي غاية للتكليف وعليه فلا تحمل كون المراد تقدير العذاب قبل
البعث ولا يظهر الا بعد البعثة . ولذلك عدلت انا عن تقرير كلام المص
الى بيان كون المراد من نفي التعذيب المجاز عن نفي التكليف وجعلت
الغاية قرينة لاني رايت ذلك افصح عن المراد واسرع في ابكات المانع
من اول الامر ووافق بشرط كون الدفع موافقا لمذهب المانع وبوكلت
بيان الملازمة الى مقدمتي المصنف والى ما هو شائع في عرف الشرع والله اعلم

❦ الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق ❦

الحق هو الثابت الذي لا ينكر لوضوح حجته او تبين اهليته او
جاجة فحق الله علينا اعترافنا له بما هو ثابت له من صفات الكمال وهو
معنى العبادة المذكور في الحديث مقتصرا عليه المذيل بان لا يشر كواو حق
العباد على العباد رعي مصالحهم لتبين احتياجهم ثم يطلق حق الله على امثال
او امره لاننا اهل لان يمثل وان لم يكن له فيما امر حاجته او منفعة كما
قال ان تكفروا فان الله غني عنكم وقال لن ينال الله لحومها ولا دماؤها
ولكن يناله التقوى منكم فان كان الذي امر به او نهى عنه لحفظ
مصلحة خاصة باحاد البشر سمي ذلك حق العبد نظرا الى كونه لو
اسقطه لاسقط وان كان لحفظ مصلحة عامة او مصلحة من لا يدفع عن
نفسه كالميت والصغير والمجنون والغائب والبيمة والمحتاج سمي حق

مورد الطباع وليس محل
النراع ان العقل انما ادرك
حسن الاحسان من جهة
انه ملائم للطبع لا من جهة
انه يناب عليه وقبح الاساءة
من جهة منافرتها للطبع
لا من جهة انه يعاقب عليها
والضرورة حينئذ انما هي
في مورد الطباع الذي هو
الملائمة والمنافرة لا في
صورة النزاع الذي هو
الدواب والعقاب

(الفصل الثامن عشر في بيان
الحقوق فحق الله تعالى امره
ونبيه وحق العبد مصالحه
والتكليف على ثلاثة اقسام
حق الله تعالى فقط كالايمان
وحق للعبد فقط كالديون
والايمان وقسم اختلف فيه
هل يغلب عليه حق الله تعالى
او حق العبد كجد القذف
ومعنى حق العبد المحض انه
لو اسقطه لاسقط والا فان من
حق للعبد الا وفيه حق لله
تعالى وهو امره تعالى بايصال
ذلك الحق الى مستحقه)
هذا هو تفصيل الحقوق باعتبار

اصطلاح العلماء فاذا قالوا الصلاة حق لله تعالى انما يريدون انها واجبة ولم يريدوا صورة الفعل وقد ورد في الحديث الصحيح ما يرد هذا وهو ان السائل سال رسول صلى الله عليه وسلم فقال ما حق الله على عباده فقال

رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً قال فما حق العباد على الله قال اذا فعلوا ذلك ان لا يعذبهم ففسر حق الله تعالى بفعلهم لا بامره تعالى بذلك الفعل فقال ان يعبدوه فيحتمل ان يكون اراد عليه الصلاة والسلام العبادة من حيث هي مأمور بها وهو الظاهر لان الفعل لو وقع ولم يقصد به هذا لم يكن عبادة فلا بد في العبادة ان يقصد بها امر الله تعالى وامثاله. ويحتمل ان يكون حذف الامر وهو مرادة تقديره حقاً تعالى امره بان يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً فحذف الامر وحرف الجر او يكون عبر بالعبادة عن المتعلق بها وهو الامر. مجازاً لا لانه حذف الامر واختلف العلماء في حذف القذف فقيل هو حق للعبد لانه جناية على عرضه. وقيل حق لله تعالى كما تقول في الاعضاء ان حفظها هو حق لله تعالى كذلك الاعراض ولو اذن احد في عضو من اعضائه لم يصح اذنه. والقول الثالث الفرق بين ان يصل الى الامام فيقلب حق الله تعالى

الله لانه الموصي بحفظه وبالعقاب على غصبه بحيث لا يسقط ابداً فالاحكام الراجعة الى الضروريات كلها والى الحاجيات العامة هي حقوق الله والاحكام الراجعة الى الحاجيات الخاصة او الى التحسينات هي حقوق العباد وقد يجتمعان فيما هو تعد على شخص يرجع الى استخفاف بالنظام واحتقار النوع كالقتل والقذف فاذا سقط حق العبد فيه بقي حق الله كالتهريب والضرب في قتل العمدة عند العبو وتفصيل ذلك في تفاريع المعاملات. وانما زدت والمحتاج في بيان من حقه يرجع الى حق الله لا دخال تحريم الربا فانه لا يجوز بحال ولو رضي المسترقي لان الله حرمه لحفظ حق المحتاج المضطر الذي قد يظهر انه راض مختار ولكن الحمى اضرت كما قال المثل فلا يصح اسقاطه حق ماله سدا للذريمة ولذا قال ابو بكر الصديق لابي رافع رضي الله عنهما ان احللتها انت فان الله لا يحله كما اشار له المصنف في الفرق الثاني والعشرين واما ذكر حق العبد على الله في الحديث فهو مشاكلة او اراد الحق الشرعي بمقتضى وعد الله وفضله كما قال المازري في المعلم

❦ الفصل التاسع عشر ❦

في العموم والخصوص والمساواة

اي في النسبة بين المفهومين الكليين باعتبار تصادقهما في الخارج فليس المراد من العموم والخصوص هنا ما يراد به عند اهل الاصول لان مراد اهل الاصول من الاعم ما هو جنس او نوع لغيره فالفهوم بين

لوصوله لذاته وان لم يصل الى الامام كان حقاً للعبد فيصح اسقاطه

(الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص والمساواة والمباينة واحكامها. الحقائق كلها اربعة اقسام اما متساوية

وهما اللذان يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه كالرجم وزنا المحصن . واما متباينان وهما اللذان لا يجتمعان في محل واحد كالاسلام والحزبية . واما اعم مطلقا واخص مطلقا وهما اللذان يوجد احدهما مع وجود كل افراد الآخر من غير عكس كالفصل والاززال المعتبر فان الفصل اعم مطلقا والاززال اخص مطلقا واما كل واحد منهما اعم من وجه واخص من وجه وهما اللذان يوجد كل واحد منهما مع الآخر وبدونه كحل النكاح مع ملك اليمين فيوجد حل النكاح بدون ملك اليمين في الحرائر ويوجد الملك بدون حل النكاح في موطآت الآباء من الاماء . ويجتمعان معا في الامة التي ليس فيها مانع شرعي فيستدل بوجود المساوي على وجود مساويه وبعدمه على عدمه وبوجود الاخص على وجود الاعم وبنفي الاعم على نفي الاخص وبوجود المبين على عدم وجود مبينه ولا دلالة في الاعم من وجه مطلقا ولا في عدم الاخص ولا وجود الاعم دليل الحصر ان المعلومين اما ان يجتمعا اولائهما الثاني المتباينان والاول لا يخلو اما ان يصدق كل واحد منهما في جميع موارد الآخر اولا الاول المتساويان والثاني ان يصدق احدهما في كل موارد الآخر من غير عكس فهو الاعم مطلقا والا فهو الاعم من وجه والاخص من وجه ومثلها بهذه المثل الفقهية لانها اقرب لطلبة العلم وامثلها ايضا بالموارد العقلية : فالمتساويان كالانسان والضاحك بالقوة يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه فلا انسان الا وهو ضاحك بالقوة ولا ضاحك بالقوة الا وهو انسان ونعني بالقوة كونها قابلا له ولولم يقع ويقابله الضاحك بالفعل ﴿ ١١٣ ﴾ وهو المباشر للضحك . والمتباينان كالانسان والفرس فاهو انسان ليس بفرس وما هو فرس ليس بانسان فيلزم من صدق احدهما على محل عدم صدق الآخر والاعم مطلقا كالحیوان والانسان فالحيوان صادق في جميع افراد الانسان ولا يوجد الانسان بدون الحيوان البتة . والاعم من وجه ضابطه انهما يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد منهما بصورة كالحیوان والابيض فان الحيوان وجد بدون الابيض في السودان ووجد الابيض بدون الحيوان في

الاعم والاخص متحد ومراد المناطقة منهما وهو المذكور هنا التصادق بين المفهومين المختلفين الا ترى ان العموم والخصوص الوجهي ينفرد فيه الاخص عن الاعم في بعض الجهات ولا يجوز افراد الاخص الاصولي عن اعم

﴿ الفصل العشرون في المعلومات ﴾

يريد بيان النسبة بين معلومين فاكثر من حيث التحقق وعدمه وهذا الحقائق واضحة ثم قد تكون نسبة الضد للنقيض كنسبة فرد

الخير والحجر الابيض والنلج واجتمعا معا في الحيوانات البيض فلا يلزم من وجود الابيض وجود الحيوان ولا من وجود الحيوان وجود الابيض ولا من عدم احدهما عدم الآخر فلا جرم لا دلالة فيه مطلقا لا في وجوده ولا في عدمه بخلاف الاعم مطلقا يلزم من عدم الحيوان عدم الانسان ومن وجود الانسان الذي هو الاخص وجود الحيوان ولا يلزم من عدم الاخص عدم الاعم لان الحيوان قد يبقى موجودا في الفرس وغيره من انواعه ففائدة هذه القاعدة الاستدلالات ببعض الحقائق على بعض وتمثيلي المتساويين بالرجم وزنا المحصن بناء على ان اللاتط لا يرجم اما لو قرعنا على انه يرجم كان الرجم اعم من الزنا عموما مطلقا كالفصل والاززال المعتبر فان الفصل اعم مطلقا لوجوده بدون الاززال في انقطاع دم الحيض والتقاء الحناتين وغير ذلك من اسباب الفصل

(الفصل العشرون في المعلومات المعلومات كلها أربعة أقسام نقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه . وخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة والاون . وضدان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة كالسواد والابيض ومثلان وهما اللذان لا يجتمعان

ويمكن ارتفاعهما مع التساوي في الحقيقة كالبياض والابيض) دليل الحصر ان المعلومين اما ان يمكن اجتماعهما
اولا فان امكن فيها الخلافان. وان لم يمكن فاما ان يمكن ارتفاعهما اولا الثاني النقيض. والاول لا يخلو اما ان
يختلفا في الحقيقة اولا الاول الضدان. والثاني المثلان (سؤال) كيف يقال في حد الضدين انهما يمكن ارتفاعهما
والحركة والسكون ضدان ولا يمكن ارتفاعهما عن الجسم. ﴿ ١١٤ ﴾ والحياة والموت لا يمكن ارتفاعهما عن
الحیوان. والعلم والجهل لا

يمكن ارتفاعهما عن الحي
(جواب) ان امكان
الارتفاع اعم من امكان
الارتفاع مع بقاء المحل فنحن
نقول يمكن ارتفاعهما من
حيث الجملة وهما ممكنا
الرفع مع ارتفاع المحل
قيل لا متحرك ولا ساكن
ولا من العالم حي ولا ميت
ولا عالم ولا جاهل فصيح
الحد (فائدة) الخلافان
قد يتعذر ارتفاعهما
لخصوص حقيقة غير
كونهما خلافين كذات
واجب الوجود سبحانه
مع صفاته وقد يتعذر
افتراقهما كالعشرة مع
الزوجية خلافان ويستحيل
افتراقهما والخسة مع الفردية
والجوهر مع الاكوان وهو كثير
ولا تنافي بين امكان الافتراق
والارتفاع بالنسبة الى الذات
وتعذر الارتفاع بالنسبة الى امر
خارجي عنهما (فائدة)
حصر المعلومات كلها في
هذه الاربعة الاقسام حق لا
يخرج منها شيء الا ما
توحد الله تعالى به وتفرد

الماهية فيعبر عنه بمساوي النقيض وياخذ احكام النقيض كالسكون مع
الحركة وكذلك ايضا الخلاف كالخسة مع الفردية وهذا ملاك جواب
السؤال والفائدة ﴿ قوله والجوهر مع الاكوان الخ ﴾ هي عند المتكلمين
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهي التي ينحصر فيها العرض
عند المتكلمين لانكارهم المقولات كلها الا الاين وحصرهم الاين في
الاكوان وفسروها بانها حصول الجوهر في الحيز فهي من حيث الماهية
خلاف الجوهر لكنها ملازمة له لا يعرف عن واحد منها

﴿ الباب الثاني في معاني حروف ﴾

كنا اشرنا في باب الدليل الى السبب الذي دعا اهل
الاصول لذكر امثال هاتمة المباحث في كتبهم. ولقد كان
علم العربية في الازمان التي دون فيها علم الاصول علما غير شائع فلما
تقلص في زمن المجتهدين الذوق العربي احتاجوا الى ادخال كثير من
مهم علم العربية الى علمهم ومن ذلك مباحث الحروف ولائمة الاصول
في ذكر معانيها سبق. قال ابن فارس في كتابه المسمى « بالصاحي » في اصول
الافتتاح الكلام في حروف المعنى رايت اصحابنا الفقهاء يضمنون كتبهم
في اصول الفقه حروفا من حروف المعاني وما ادري ما الوجه في اختصاصهم

به فانه ليس ضد الشيء ولا نقيضا ولا مثلا ولا خلافا لتعذر الرفع وهذا حكم عام في ذاته تعالى وصفاته العلى

لتعذر رفعها بسبب وجوب وجودها

(الباب الثاني) (في معاني حروف يحتاج اليها الفقيه . الواو لمطلق الجمع في الحكم دون الترتيب في

الزمان قال جماعة من الكوفيين
 انها للترتيب * لنا قونم تعالى
 « ادخلوا الباب سجدا وقولوا
 حطة وقوله تعالى وقولوا حطة
 وادخلوا الباب والقصة واحدة
 فلو كانت للترتيب لزم التناقض
 وهو محال وقوله تعالى حكاية
 عن كفار العرب وقالوا ما هي
 الاحيائنا الدنيا * نموت ونحيي
 وما يهلكنا الا الدهر وما
 لهم بذلك من علم فلو كانت
 للترتيب لكانوا مقربين
 بالحياة بعد الموت والبعث وليس
 كذلك. وقيل في هذه الآيات
 ان المراد نموت ككبارنا
 وتولد صغارنا فنحيا فلا يلزم
 الاعتراف بالبعث على القول
 بالترتيب والظاهر من اللفظ
 هو القول الاول وان مرادهم
 نحيا ونموت والواو لانفيد
 الترتيب ولان الواو قد تدخل
 فيما لا يمكن الترتيب فيه
 كقولنا تضارب زيد وعمرو
 ولا ترتيب في ذلك فدل على
 انها ليست للترتيب * احتجوا
 بقوله عليه الصلاة والسلام
 « بشس الخطيب انت » لما قال
 الخطيب من طبع الله ورسوله
 فقد رشد ومن يعصهما فقد
 غوى وامره بان يقول ومن
 يعص الله ورسوله فقد غوى
 ولولا ان الواو للترتيب لما
 كان بين اللفظين فرق ولما
 سمع عمر رضي الله عنه
 الشاعر يقول

* كفى الشيب والاسلام لامرء
 ناهيا * قال له لو قدمت

اياها دون غيرها الخ وقد اغنى الله الان عن تتبع ذلك بما لخصه علماء
 العربية وسهل الله تعلمه مع تعاطي العلوم الفقهية وانما نريد ان نأخذ
 من هذا الباب دقائق يهم تحقيقها ويخفى طريقها * قوله لنا قوله تعالى
 ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة الخ * لعل القائل بالترتيب
 قاله في خصوص الاخبار اما الاوامر فتيبها لفظي اذ ليس لها خارج
 توافق فالترتيب فيها ترتيب اللفظ فتأمل * قوله نموت ونحيا الخ *
 قاله الدهريون التناسخيون فهم يعتقدون ان الارواح في الدنيا محصورة
 لا تزيد ولا تنقص وانما الحياة مخالطة الروح للجسد والموت انتقالها لغيره
 فلا تعارض حكاية اعتقادهم القول بالترتيب لان الذي ارادوا اثباته
 هو رجوع الارواح بعد الموت * قوله احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم
 بشس الخطيب انت الخ * محل الحجة فيه انه عابه لما عدل عن العطف
 الى الجمع لان العطف يفيد الترتيب وجمع الضمير لا يفيدله وحاصل جوابه
 عنه ان الترتيب يحصل من التقديم الذكري لا من الواو ولعل استفادة
 ذلك هي النكتة في الفصل بين المتعاطفين بقوله تعالى وامسحوا برءوسكم
 بين قوله وايديكم الى المرافق وقوله وارجلكم الى الكعبين تنبيها على تاخير
 غسل الرجلين وبما يظهر وجه لوم عمر رضي الله عنه الشاعر لانه خالف
 حق التقديم * قوله كفى الشيب والاسلام الخ * عجز بيت من طالع
 قصيدة طويلة بديعة اسحيم وقبلة . عميرة ودع ان تجهزت غاديا -

ترجمة اسحيم

وسحيم اسمه حية وهو عبد لبني الحسحاس وبهذا الوصف اشتهر بين

الاسلام على الشيب لاجزتك ولولا انها للترتيب لما كان بينها فرق والجواب عن الاول: ان الترتيب له سببان اداة لفظية وحقيقة زمانية فلا لفظية نحو الفاء ونم والحقيقة الزمانية هي ان اجزاء الرمان مرتبة بذاتها فلا يقع الحال قبل الازلي ولا المستقبل قبل الحال ولا حين الا قبل حين بعده وبعد حين قبله واجتماع ﴿ ١١٦ ﴾ الازمان محال فاذا كانت اجزاء

الزمان مرتبة هكذا بعضها قبل بعض والواقع في المرتب مرتب وفي السابق سابق على الواقع في اللاحق فالمنطوق به اولاً متقدم لتقدم زمانه على المنطوق به آخر التاخر زمانه ولذلك انا تقدم المفعول على الفاعل لشرفه بالحقيقة الزمانية فقط فنقول انشد النبي حسان ابن ثابت ولا لفظ مرتب ههنا بل الزمان فقط اذا تقرر هذا فنقول اذا قال الخطيب ومن يعص الله ورسوله حصل الترتيب بالحقيقة الزمانية عندنا وانجبه عتب الخطيب عند عدمها فلم قلتم ان الترتيب لاداة لفظية بل لما ذكرنا وهو مجمع عليه وما ذكرتموه مختلف فيه وازافة كلام (الشارع المتفق عليه) الاولى وهو الجواب عن الثاني (بفائدة) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواها فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب فما الفرق وما الجواب الجواب من وجهين احدهما

اهل الادب كان عبد نوبيا اشترا بنو الحسحاس بطن من بني اسد فنشأ في الجاهلية وادرك الاسلام فاسلم وقد تمثل النبي صلى الله عليه وسلم بهذا العجز من يمينه. وكان حلو الشعر كثير النسيب فاحش كثير المحادثة للنساء ووصف مجالسه معهن وتوفى في خلافة عثمان رضي الله عنه مات قتيلاً قتله مواليه غيره على بعض نسائهم لقولها فيها.

ولقد تحدر من جبين فتاتكم عرق على جنب الفراش وطيب

وهو احد شعراء ثلاثة اشتهر كل منهم بلقب سحيم والآخران هما سحيم بن ونيل القائل انا ابن جلا وطاع الثنايا البيت . وسحيم بن الافرغ التميمي شاعر اسلامي ﴿ قوله فائدة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم الا بكون الله ورسوله احب اليه مما سواها وان يحب المرء لا يحب الله وان يكره ان يعود في الكفر كما يكره ان يقذف في النار ووجه الاشكال انه صلى الله عليه وسلم استعمل في كلامه ما غاب به الخطيب من الجمع في ضمير واحد فمن العلماء من قدر وجه نهى الخطيب بما فيه من تشريك الضمير الموهوم التسوية تعظيماً لله وعليه كلام القاضي عياض في الاكمال ومنهم من راي سبب ذلك هو اختصار الضمير وشان الخطبة البسط بدليل اتياننا صلى الله عليه وسلم بمثله في

ذكره الشيخ عز الدين ابن عبد السلام قدس الله روحه فقال: ان منصب الخطيب حقير قابل للزال فاذا نطق بهذه العبارة قديتوم فيه لنقصه انما جمع بينهما في الضمير لانه اهل الفضل بينهما والفرق

غير خطبة بل في مقام التعليم والى هذا مال النووي. والمصنف ذكر وجهين آخرين كلاهما ضعيف اما الال وهو الاحتقار في جانب الخطيب الذي نقله عن عز الدين ابن عبد السلام فهو راجع الى ان وجه النهي المحافظة على دين الخطيب من الطعن فيكون وجه ذمه انه لم يعرف واجب التوقي مما يجبر الى العطن او اللمز وهذا من اهم وظائف الخطباء وقد اشار عياض في الاكمال الى مثل هذا الجواب باجمال ويضعفه ان الخطيب من جهة اخرى لا يتلقى كلامه بالقبول ما لم يوافق الدليل فلا يوهم كلامه المساواة اما كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم في وهما فربما كان كلامه مما يجزئي امثال هذا الخطيب على الاعتذار بمثله. واما الجواب الذي ذكره عن بعض الفضلاء ففاسد لاننا لم نعهد في الاستعمال ان توحيد الجملة يسوغ الاضمار وتكريرها يوجب الاظهار لان المقام للاضمار متى علم المعاد في الكلام سواء تكررت الجملة ام انفردت والمدول عن الظاهر يحتاج الى نكتة في الاسرين كما يعرف من البلاغة. واذا لم يغن الجوابان في دفع الاشكال شيئا فقد تعين علينا ان ندفعه وذلك بان المدول عن الجمع بالضمير الى العطف موذن بفرض يستلقت المتكلم اليه ذهن المخاطب كما في المدول عن التثنية الى العطف في قول الفرزدق يرثي محمد بن يوسف الثقفي اخا الحجاج ومحمد بن الحجاج وقد ماتا في يوم واحد

ان الرزية لارزية مثلها * فقدان مثل محمد ومحمد

ومن شان الخطيب اللبيب ان يتنبه لامثال هاته الدقائق فكان من حقه ان يقول ومن يعص الله ورسوله لينب على ان معصية الله هي المعصية وان معصية الرسول ان كانت في التشريع فهي مثلها لانها معصية الله

والفرق فلذلك امتنع لما فيه من ايها التسوية ومنصب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الجلالة والبعده عن الوهم والتوهم فلا يقع بسبب جمع عليه الصلاة والسلام ايها التسوية. وثانيها ذكره بعض الفضلاء فقال كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة واحدة وتقدم الظاهر من الجملة الواحدة يبعد استعمال الظاهر موضع الضمير بل الضمير هو الاحسن وكلام الخطيب جملتان احدهما مدح والاخرى ذم فلذلك حسن منه استعمال الظواهر مكان المضمرات (والفاء للتعقيب والترتيب والنسب نحو سها فسجد) قال الامام فخر الدين الفاء للتعقيب

في الحقيقة وان كان العصيان في غير التشريع وكان امرا جازما فعصيانه من الجفاء والغواية لا يذانه برقة الديانة وضعف احترام الرسول وهو لا ينطوي عليه قابلية ايمانا. وان كان امرا اشارة على غير وجه جازم فلا ضير في عدم امتثاله ولذلك لما كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم بريرة لتراجع زوجها مغيثا قالت: اتامرني يا رسول الله فقال بل اتشفع فقالت لا حاجة لي به ولم يلبها رسول الله صلى الله عليه وسلم. فن ترك هذا التنبيه كان مذموما لما فاتته من الاشارة اللطيفة. اما حديث احب اليه مما سواهما فانما سوغه ان السواءية ليست امرا متفاوتا في جنب الله ورسوله بل هي متواطية فليس في العدول عن جمع الضمير الى المطف فيه شيء زائد على ما في الاضمار فترجح الاضمار بكونه الاعتبار المناسب ولا مقتضي للعدول عنه هذا خلاصة ملاح لي في الجواب، وبه تندفع التوقعات التي عرضت لذوي الالباب، فابقت الاشكال بعد طول البحث وراء حجاب، وهذا الخطيب الذي جرى ذكره قيل هو ثابت بن قيس بن شماس الصحابي خطيب الانصار. وقيل هو عدي بن حاتم الطائي

ترجمة عز الدين

وعز الدين ابن عبد السلام هو عبد العزيز بن عبد السلام الشافعي الشامي ثم المصري ولد سنة ٥٧٧ هـ سبع وسبعين وخمسمائة وتوفي سنة ٦٦٠ هـ وستمائة كان اماما قدوة واسع العلم شديدا في الحق نشأ بالشام الى اثناء ايام الصالح اسماعيل الملقب بابي الجيش فلما استغاث اسماعيل

بحسب الامكان احترازا من من قولهم دخلت بغداد بالبصرة فانه اذا كان بينهما ثلاثة ايام فدخل بعد الثلاثة فهذا تعقيب عادة او بعد خمسة او اربعة فليس بتعقيب. ولا يشترط في تعقيب دخول البصرة ان يكون يليه بالزمان الفرد فذلك مستحيل فلا يكون الوضع له. وقولنا

للمتقرب احترام من ثم فانها
للتراخي والتسبب كما في قولنا سها
فسجد وسرق فقطع وزنا
فرجم اي هذه المقدمات
اسباب لما بعدها والدليل على انها
للترتيب انها يجب دخولها
في جواب الشرط اذا كان
جملة اسمية نحو من دخل
داري فله دينار قال النحاة
لو لم يقل فلما بل قال له
بغير فاه لكان اقراره بالدينار
وزمه دفعه له ولم يكن
تعليقا للدينار على دخول
الدار وكان الشرط المتقدم
يبقى لغوا بغير جواب
وكذلك ان دخلت الدار
فانت طالق او فانت حر لو
حذف الفاء طلقت وعتق
العبد في الحال لان الموجب
لتعليق الطلاق انما هو الفاء
في الجملة الاسمية فاذا عُدَّت
انقطع الكلام عما قبله فصار
انشاء لا تعليقا من حيث
دلالة اللفظ لا من حيث
الارادة والفتيا فاذا كانت
الفاء هي التي ترتب دل على
على انه الترتيب (ونم للتراخي)
هذا حقيقة فتقتضي ان ما
بعدها وقع بعد ما
قبلها وبينهما فترة بخلاف
الفاء. وقد تستعمل لتراخي
الرتب دون الزمان من باب
مجاز التشبيه كقوله تعالى ثم
كان من الذين آمنوا فرقة
الايمان متراخية في العلو

بالافرنج واعطاهم مدينة « صفد » فانكر عليه الشيخ عز الدين والشيخ ابن
الحاجب وتركوا الدعاء له غضب السلطان منهما فخرجا الى الديار المصرية
سنة ٦٣٩ فاولاها سلطانها الملك الصالح ايوب القضاء بها وخطابة جامع
عمرو بن العاص فاتفق ان استاذ دار السلطان فخر الدين بن شيخ الشيوخ
اتخذ بناء فوق مسجد بمصر فامر عز الدين بهدمه واستغنى من القضاء
فاولاها السلطان بعد ذلك تدريس الصالحية وبها درس ونفع واخذ عنه
جملة الاعلام مثل الشهاب القرافي والف كتب كثيرة اهمها القواعد الكبرى
في الفقه والاصول ومجاز القرآن. والفتاوي المصرية. ورسائل مستقلة
في اغراض حقها. وله تفسير مختصر رحمه الله ﴿ قوله نحو من دخل داري
فله دينار الخ ﴾ لان وجود الفاء دليل السببية والتعليق بخلاف العكس
لجواز كون من موضوعا وله دينار خبر واما دخول الفاء في خبر المبتدا
فقليل جدا فلا يكون احتمالا وان كان الموصول قريبا من الشرط في
الاستعمال. واما قوله في نحو ان دخلت الدار فانت طالق انه
لو حذف الفاء طلقت في الحال فغريب لان وجود الشرط دليل على
ان ما بعدها جزء وحذف الفاء من جواب يستحقها لا ينافي الشرطية
وقد بين المص وجهه بان ما بعد منقطعا عن الاول فيكون الشرط معدولا
عنه وتعارضه قاعدة ان اعمال الكلام خير من اهماله الا اذا الفيت هذه
القاعدة هنا لمعارضتها بقاعدة الاحتياط والتشديد في امر النكاح والعتق
﴿ قوله وقد تستعمل لتراخي الرتب الخ ﴾ ذلك خاص بعطفها للجمل
كما صرح به الامام المرزوقي في شرح قول جعفر بن عتبة الحارثي من الحماسة
ولا يكشف الغناء الا ابن حرة * يرى غمرات الموت ثم يزورها

والشرف عن رتبة الاطعام والاعتاق المتقدمين عليهما فلذلك دخلت ثم وكذلك قوله تعالى « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » فان السجود وان وقع اولا لكن رتبته كانت اشرف فرتبته متراخية وكذلك قول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده . ما بعد ثم هو قبل غير ان المقصود هو التراخي في الرتب فيقصد ان اباه كان اعظم رتبة منه وجده كان اعظم رتبة من ابيه فهذا المحسن للفظ ثم (وحتى والي للغاية) نحو بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة اوسرت حتى دخلت مكة واختلف العلماء في ابتداء الغاية وانتهائها هل يندرجان في المقيام لا على اربعة اقوال ثالثها الفرق بين ان تكون الغاية من الجنس فتندرج او لا فلا تندرج فان كان المبيع رمانا والشجرة رمانتان اندرجتا والا فلا . الرابع الفرق بين ان يكون الفصل بينهما امرا حسيا كما في قوله تبارك وتعالى « ثم اتموا الصيام الى الليل » فلا يندرج لان الظلام متميز عن النهار بالبصر اولا فيندرج كما في قوله تعالى « وايدىكم الى المرافق » فهذه الاربعة اقلها في انتهاء الغاية واما ابتداؤها فلا اقل فيه الا قولين (فائدة) المعنى لا بد ان يتكرر قبل الغاية بعد نبوته فاذا قلت سرت الى مكة من مصر فلا بد ان تثبت حقيقة السير قبل مكة ويتكرر قبلها اماما لا يتكرر فلا تتصور فيه الغاية فلذلك قال بعض علماء الحنفية ﴿ ١٢٠ ﴾ ان العامل في قوله تعالى « الى المرافق »

ليس هو اغسلوا ايديكم لان غسل اليد لا يثبت الا بعد غسل المرافق لان اليد اسم لها من الاطراف الى الاصابع وغسل هذا لا يثبت قبل المرافق فضلا عن تكرره بل الثابت قبل المرفق بعض اليد فيكون تقدير الآية اغسلوا ايديكم وانركبوا من آباطكم الى المرافق فالى المرافق غاية للترك لا للفصل والترك ثبت قبل المرفق وتكرر الى المرفق وتفرع على هذا ان الغاية لا تدخل في المعنى فلا تدخل المرافق في الترك فيفصل مع المفصول وهذا

وتلا على ذلك آية . ثم كان من الذين ءامنوا ولا شك انه يريد من عطف الجمل التي لم يقصد تشريكها في حكم الاغراب اعني ان يكون المراد من الجملة المعطوفة الابتداء لا العطف على محل ما قبلها وذلك بتام الكلام من الاولى والترقي الى ما بعدها لان ذلك هو الصالح بقصد مجرد ترتيب الاخبار والافوق بالمثاليين اللذين ذكرهما . اما المعطوف على المحل فكالمفرد كما تقرر في البلاغة ولا تفارق فيه ثم حينئذ معنى المهلة فاما الآية التي ذكرها المصنف فلا شاهد فيها لان المراد خلق الجنس وهو خلق آدم على التحقيق على حد هو الذي خلقكم من طين واما البيت الذي ذكره لا فقد ذكره ابن عصفور واجاب عنه : بان مراد الشاعر ان سيادة الممدوخ هي التي جرت السيادة لابيها ثم لجده فثم فيه على اصلها على ان في بيت

بحث حسن (فائدة) حكاية العلماء الخلاف في اندراج انتهاء الغاية ينبغي ان يحمل على الى دون حتى بسبب تضافر نقول النحاة على ان حتى لها شروط ان يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وداخلها في حكمه وآخر جزء منها او متصلا بها في معنى التعظيم او التحقيق فنصوا على اندراج ما بعدها في الحكم فما بقي لدخول الخلاف في اندراجها معنى بل يندرج ليس الا ويحمل الخلاف على الى فانما ليس فيها ثقل يعارضنا (وفي للظرفية والسببية نحو قولهم صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل) كونها للسببية انكره جماعة من الادباء والصحيح نبوته فان النفس ليست ظرفا للابل . وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الاسراء فرأيت في النار امرأة خيرية عجل روحها الى النار لانها حبست هرة حتى ماتت جوعا وعطشا فدخلت النار فيها . معناه بسببها لانها ليست في الهرة ومنها احب في الله وابغض في الله اي احب بسبب طاعة الله وابغض بسبب معصية الله (واللام

لا تملك نحو المال لزيد والاختصاص نحو هذا ابن لزيد والاستحقاق نحو السرح للدابة والتعليل نحو هذه العقوبة للتأديب والتأكيد نحو ان زيدا لقائم وللقسم نحو قولنا تعالى انسفعا بالناسية ضابط التمليك ان يضاف ما يقبل الملك لمن يقبله فيفيد الملك ومنه قولنا العبد يملك لقولنا عليه الصلاة والسلام من باع عبدا ولما مال والمواطن في ذلك ثلاثة موطن لا يقبل الملك نحو المال للجمل وموطن يقبل الملك وهو معين نحو المال لزيد فيفيد الملك في الثاني اجماعا ﴿ ١٢١ ﴾ وعدمه في الاول اجماعا وموطن غير معين نحو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية فمن لاحظ

قبول النوع الملك قال بالام الملك ومن لاحظ عدم التعيين وعدم المحصور وقال تملك غير المحصور لا يتصور جعلها الاختصاص قالوا حد والعدد المحصور متفق عليهما في افادة الملك وغير المحصور مختلف فيه وقولنا في الاختصاص هذا ابن زيد اولى من قولنا اب لزيد فان الاب لا يلزم اختصاصه بهذا الابن فقد يكون له اولاد آخر واما الابن فلا يكون له الا اب واحد والفرق بين الاستحقاق والاختصاص ان الاستحقاق اخص فان ضابطه ما شهدت به العادة كما شهدت الفرس بالسرح والجار بالبرذعة والدار بالباب فهنا هو الاستحقاق وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة فانه ليس من لوازم البشر ان

الحاسة بحثا لي ذكرتها في شرحي على ديوان الحماسة ﴿ قوله والقائلون بالتبويض اشتراطوا الخ ﴾ من قال به الاصمعي وابن مالك وتمسكوا بقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله اي منها والظاهر ان معنى الباء في الآية اما السببية على ابقاء يشرب تمنا لا اولى على تضمين يشرب معنى يروى وفيه فائدة بيان ان الشرب منها سبب الري واما كما جعل صاحب الكشف يشرب بمعنى شرب الخمر وان العين يمزجون بها شراهم بحذف مفعول يشرب لعلمه من قوله ان الابرار يشربون من كأس ﴿ قوله حتى لا تكون للتعدية الخ ﴾ باء التعدية هي التي تعدي الفعل القاصر من الفاعل الى مفعول على معنى الايقاع مثل الهزمة كقولهم ذهب الله بنورهم اي اذهبه وليس المراد التي يتعدى بها الفعل للمجرور لان كل حرف جر يعدي الفعل . وبهذا تعلم ان قول المصنف آخر التقرير فتمت عين الباء فيها للتعدية سهو اذ الباء على تقريره الالة ﴿ قوله وزعموا ان من ذلك قوله وامسحوا برءوسكم الخ ﴾ فيكون المطلوب مسح بعض الراس وحاصل جواب المصنف عنه بالمعارضه وهي ان ما قالوا في وجود الفرق صحيح في الجملة لكن الفرق بصورة اخرى ولم يقصد المصنف بهذا اثبات مذهب مالك رحمه

يكون له ولد كما تقول في الفرس مع السرح ﴿ والباء للاتصاف نحو مررت زيدا والاستعانة نحو كتبت بالقلم والتعليل نحو سعدت بطاعة الله والتبويض عند بعضهم وهو منكر عند بعض ائمة اللغة ﴾ بقي المصاحبة نحو خرج زيد بشيابه وبمعنى في نحو سكنت بمصر * واقائلون بالتبويض اشتراطوا ان تكون مع فعل يتعدى بنفسه * حتى لا تكون للتعدية * وزعموا ان من ذلك قولنا تعالى وامسحوا برءوسكم فان العرب تقول مسحت راسي ومسحت براسي فلم يبق فرق الا التبويض وليس كذلك بل تقول مسح له مفعولان يتعدى لاحدهما بنفسه والاخر بالساء واهم تخير العرب بين المفعولين في هذه الباء بل عيبتها لما هو آتاه المسح فانا قلت مسحت يدي بالخط

فالرطوبة الممسوحة على يدك والحائط هو الآلة التي ازلت بها عن يدك واذا قلت مسحت الحائط بيدي فالشيء المزال هو على الحائط وبذلك هي الآلة المزيلة وكذلك مسحت يدي بالمندبل المندبل آلة والمندبل بيدي فالتنظيف انما وقع في المندبل لا في يدك هذه قاعدة عربية ولم تخير العرب في ذلك ﴿ ١٢٢ ﴾ وحيث قالت العرب مسحت رأسي فالشيء

المزال انما هو عن الرأس وحيث قالت براسي فالشيء المزال عن غيرها وقد ازيل بها ولنا قاعدة اخرى اجماعية وهي ان الائمة اجمعت على ان الله تعالى لم يوجب علينا ازالة شيء عن رؤوسنا ولا عن جميع الاعضاء بل اوجب علينا ان نقل رطوبة ايدينا لرؤوسنا وجميع اعضاء الوضوء وعلى هذا يتعين ان يكون الراس آلة مزيلة عن غيرها لانها مزال عنها فتعين الباء فيها للتعدية لان العرب لا تعدي مسح للآلة بنفسه بل بالياء فالباء ليست للتبعية في الآية بل للتعدية لانها على زعمهم لا تكون للتبعية الا حيث يتعدى الفعل بنفسه (واو اما للتخير نحو قوله تعالى هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما او للاباحة نحو اصحب الفقهاء او الرهاد وله الجمع بينهما بخلاف الاول والاشك نحو جاءني زيد او عمرو او لابهام نحو جاءني زيد او عمرو وكنت عالما بالآتي منهما وانما

الله لان ما ذكره من المعارضة يقتضي أنه لا يتعين استيعاب الرأس اذا الآلة لا يلزم استعمال جميعها وانما اراد المص ابطال تعيينهم التبعية بناء على ما هو مقرر في آداب البحث والجدل من ان المانع لامذهب له . والتحقيق ان الباء في الآية لتأكيد اللصوق لقصد التنصيص على ان المراد بماسمة اليد للرأس لا المسح على العمامة وشبهها لان المسح ربما كان يفهم منه قصد الشارع للتخفيف فكان المقام لدفع توهم المبالغة فيه والباء تدفيع ذلك ومما وردت فيه الباء بمثل هذا المعنى في كلامهم قول النابغة في النعمان ابن المنذر

لك الخير ان وارت بك الارض واحدا * واصبح جد الناس يضل عاثرا يريد وارتك الارض للتنبيه على شدة اتصال الارض به عند مواراته وذلك اياس في عودته . واما حديث المغيرة ابن شعبة الذي ذكر فيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح ناصيته فمع احتماله المجاز حملا على مشهور الاحاديث والعمل، هو حديث غريب فيما تتوفر الدواعي على نقله وعلمه . اما معنى الآلة الذي يحاول المص وعبر عنه بالتعدية فيستلزم ان تكون الايدي مفسولة ممسوحة وان لا يكون للرأس حفظ الا كونها مندبلا ينمسح به وكلاهما من السخافة بحيث تنزله الشريعة

اردت التلبس على السامع بخلاف الشك والتبوع نحو العدد اما زوج او فرد اي هو متنوع الى هذين النوعين (يصح الابهام والابهام بالباء موحدة من تحتها والياء باثنين من تحتها لان المقصود التلبس على السامع وانت في الشك لا تعلم الآتي منهما وهذه فروق يحسب كل واحد منها على حدته والفرق بين التخير والاباحة والثلاثة الباقية ان الثلاثة الاخيرة لا تكون الا في الخبر والتخير والاباحة لا يكون الا في الامر فهذا فرق عام والفرق الاول خاصة ومن التبوع قولنا العالم اما جاد او نبات او حيوان اي هو متنوع الى هذه الانواع الثلاثة (وان وكل ما تضمن

منها لشيء شرط نحو ان جاء زيد جاء عمرو ومن دخل دارى فيه درهم واتصنع اصنع وايشي، تفعل افعل ومتى اطعت الله سمعت واين تجاس اجاس) اذا تضمن معنى الشرط ايضا نحو اذا جاء زيد فاكرمه وقد تعرى عن الشرط قوله تعالى واللبل اذا غشى والنهار اذا تجلى اى اقيم بالليل في حالة غشيانها والنهار في حالة تجليه فهي ظرف محض واذا كانت للشرط تقبلان يعاق عليها المعلوم والمشكوك نحو اذا زالت الشمس فصل فزوالها معلوم الوقوع واذا جاء زيد فائتنى فجيئ مشكوك ولا يعلق على ان الا المشكوك في وقوعه فلا يقال: ان زالت الشمس فصل (فائد) قد وقت ان في كتاب الله تعالى في غير ما موضع مع ان الله بكل شيء عليم فهل ذلك مجازا فقد ان الشرط ام لا والحق انه حقيقة لا مجاز ﴿١٢٣﴾ لان القرآن عربي ومعنى ذلك انه لو نطق بهذا الكلام عربي لكان وضعه ان يكون شاكا والله تعالى

وضع القرآن ونظمه كما نظمته العرب ان لو كانوا متكلمين بذلك الكلام من حيث النظم لا من حيث وجوه الاعجاز فاذا قال الله تعالى وان كنتم في ريب بما نزلنا على عبدنا لو تكلم بهذا الكلام عربي لكان وضعه الشك فيه فما استعملت ان الا في موضعها (فائدة) التعليق يقسم اربعة اقسام مطلق على مطلق نحو ان جاء زيد فاكرمه علق مطلق الاكرام على مطلق المجيء.

عن قصده ﴿قوله ومنها الفرق بين قول الفقهاء اذا قال كلما دخلت الدار وبين قوله ان ومتى الخ﴾ اعلم ان المذهب في متى انها مساوية لان كما وقع في العمية في كتاب الايمان بالطلاق في سماع عيسى ابن دينار من ابن القاسم في المسالة الثالثة من رسم نقدها نقدها انه ان قال متى تزوجت فلانة فهي طالق فتزوجها فطلقت ثم عاد لها انها لا تطلق عليه ثانية الا ان ينوي بمتى معنى كما وهو عند مالك احتمال مرجوح كما افصح عنه ابن رشد في شرحه البيان والتحصيل وعليه فما ياتي من عدم متى في صبيغ العموم انما هو نظر لبعض استعمالاتها وهو الاستعمال المرجوح عند مالك

وعام على عام نحو كلما دخلت الدار فكل عبد لي حر فكل دخلة معلق عليها علق وكل عبد معلق على كل دخلة. وعام على مطلق نحو ان دخلت الدار فكل عبد لي حر. ومطلق على عام نحو متى دخلت الدار فانت حر علق حرية على كل فرد من افراد الازمنة التي يقع الدخول فيها وينشأ من هذه القاعدة فوائد جلية عظيمة منها ان اليمين تنحل بالمرة الواحدة في قولنا متى دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرارا لا تطلق الامرة واحدة وان كان الاصوليون والفقهاء نصوا على ان متى وحيت واين من صبيغ العموم لان المعلق عليه وان كان عاما الا ان المعلق مطلق فانحلت اليمين بالمرة * ومنها الفرق بين قول الفقهاء اذا قال كلما دخلت الدار فعلي درهم واين قولهم اذا قال ان دخلت الدار او متى دخلت الدار فعلي درهم ان لزوم الدرهم يتكرر في الاول دون الثاني بسبب انه في الاول علق عاما على عام فيتكرر وفي الثاني مطلق على عام فلم يتكرر وكذلك يتكرر عليه الطلاق في كل ما دون متى ما وان واذا. ومنها ان اذا وان كانت مطابقة في الزمان مثل ان لكنها تدل على الزمان مطابقة لانها من اسمائها وان وان كانت مطلقة في الزمان مثل اذا الا انها لا تدل على الزمان الا بطريق الالتزام لانها لم توضع الزمان بل لربط امر ما بما دخلت عليه وذلك لا بد فيه من الزمان فدل على الزمان التزاما وبالجملة هذه قاعدة شريفة يعلم منها مباحث كثيرة في الاصول والفروع فينبغي ان تضبط (ولو مثل هذه الكلمات في الشرط نحو لو جاء زيد اكرمتها وهي تدل على انتفاء الشيء لا انتفاء غيره فمتى دخلت على ابنتين فهما نقيان او على نقيين فهما نبوتان او على نبوت ونقي فالثابت منفي والمنفي ثابت) من خصائص الشرط ان يدخل على المستقبل ليس الا كما تقدم ان عشر حقائق تتعلق بالاستقبال منها الشرط وجزاؤه ولو تدخل على الماضي نحول زرتني امس زرتك اليوم فينبغي ان لا تكون للشرط لكنها فيها ربط جملة بجملة فاشبهت الشرط من هذا الوجه فقل

لها حرف شرط مثال دخولها على النفيس قولك لو ام ياتني زيد اكرمه فيدل كلامك على انه اناك واكرمه ومثال
 الثبوت لو جاءني زيد اكرمه فمجاهاك ولا اكرمه ومثال النفي والاثبات لو ام ياتني زيد عتبته فقد اناك
 وما عتبته والاثبات والنفي نحو قولك لو انا ي زيد ام اعبته يقتضي انما اناك وقد عتبته وعلى هذه القاعدة اشكل
 قوله عليه الصلاة والسلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يقتضي انه خاف وعصى وذلك ذم والكلام سيق
 للمدح وابعاد طوره عن المعصية وهي قد دخلت على نفيتين فبتعين ان يكونا ثبوتين فيلزم ما تقدم فقال ابن عصفور
 لو ههنا بمعنى ان وان اذا دخلت على نفيتين لا يكونان ثبوتين فلا يلزم المحذور المتقدم وقال الخسر وشاهي
 اصل لو انما هي للربط فقط وانقلاب النفي للثبوت او الثبوت للنفي انما جاء من العرف والحديث جاء بقاعدة اللغة دون
 العرف وقال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله ان ﴿ ١٢٤ ﴾ المسبب الواحد اذا كان له سبب واحد لزم

انتفاؤه عند انتفاء سببه وان
 كان له سببان لا يلزم
 من انتفاء احد سببيه انتفاؤه
 لانه ثبت مع السبب الآخر
 وغالب الناس ان طاعتهم
 لله تعالى للخوف فانهم اذا
 لم يخافوا عصوا ولا يطيعوا
 فاخبر عليه الصلاة والسلام
 ان صهيبياجتمع في حقه سببان
 الخوف والاجلال لله تعالى
 فلو انتفى الخوف لم تصدر
 منه المعصية لاجل الاجلال
 فلو لم يخف الله لم يعصه
 وهذا غاية المحدث كما
 تقول لو لم يمرض زيد
 لمات اي بالهرم فانه سبب
 آخر للموت وحيث قلنا
 يلزم من النفي الثبوت اذا
 كان للفعل سبب واحد
 فكلام النحاة محمول عليه
 (في فائدة) قال ابن يعيش
 في شرح المفصل لو تكون
 بمعنى ان تقول اعجبني لو
 قام زيد اي قيامه ومنه قوله
 تعالى ودوا لو تدهن

وصرح به في المدونة ﴿ قوله وعلى هذه القاعدة اشكل قوله صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب الخ ﴾ احسن الاجوبة جواب العز ابن عبد السلام
 وحاصله ان لو تقتضي الربط بين مقدمها وتاليها وتقتضي امتناع المقدم
 فقط لكن الملازمة التي بين المقدم والتالي تستلزم امتناع التالي لامتناع
 المقدم مالم يخلف المقدم عند امتناعه شيء آخر يصلح لان يكون سببا
 في التالي فيكون امتناع المقدم المذكور حينئذ غير دال على امتناع التالي
 وتكون الفائدة في ربط التعليق ببعض الاسباب - وهو المذكور - الاشارة
 لكونه محل تامل او لانه ابعد عن الحكم فتكون لو في نحو هذا المقام
 مفيدة لمعنى المبالغة ولقبها بعضهم بالصهيبية

﴿ ترجمته صهيب رضي الله عنه ﴾

وصهيب هو صهيب بن سنان النمري من المهاجرين رضي الله عنه شهد بدرا
 وتوفي بالمدينة سنة ٣٨ ثمان وثلاثين وكان يعرف بالرومي لانه كان
 سبي عند الروم وهو صغير حين اغاروا على الجزيرة فتماع لسانهم ثم اشترا
 عبد الله بن جدعان التميمي الكريم الشهير واعتقه ﴿ قوله فائدة قال
 ابن يعيش لو تكون بمعنى ان الخ ﴾ اي ان المصدرية فتكون حرف

فيدهنون وقوله تعالى ودكثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا فالمفعول هو لو وما بعدها
 وكذا الفاعل في المثال الاول وهو غريب (ولو لا تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره لاجل ان لا نفت النفي الكائن مع لو
 فصار ثبوتها والا فحكم لو لم ينتقض كقوله صلى الله عليه وسلم لو ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة يدل

على انتفاء الامر لوجود المشقة المرتبة على تقدير ورود الامر (الاصل فيما تدخل عليه لوئاما هو ثابت في ظاهر اللفظ ان يكون منفيًا في المعنى فلما كان منفيًا في المعنى ولا حرف نفي والنفي اذا دخل على النفي صار ثبوتًا فلا جرم كان اسم لولا وجودا فقلنا تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابها لوجود غيره الذي هو اسمها ونفي جواب لولا يحكم على معناه بالنفي وان كان ظاهر اللفظ يقتضي ثبوتها فهذا تقرير كون حكم لولم ينتقض وقولي على تقدير ورود الامر قصدت به التنبيه على أن قول النحاة لوجود غيره ليس هو كما يفهمه اكثر الناس انما المراد وجوده بالفعل كما في قول عمر رضي الله عنه لولا علي لهلك عمر فعلي موجود حقيقة والوجود في لولا اعم من كونه واقعا فان المشقة في الحديث ﴿ ١٢٥ ﴾ ليست واقعة ولا تقع وانما هي واقعة على تقدير ورود الامر وذلك التقدير لم يقع ولا يقع

قصدت افهام هذا العموم (وبل لا بطلان الحكم عن الاول واجابه للثاني نحو جاء زيد بل عمر وعكسها لا نحو جاء زيد لا عمر ولكن للاستدراك بعد الجحد نحو ما جاءني زيد لكن عمر ولا بد من ان يتقدمها النفي في المفردات او يحصل تناقض بين المركبات اصل بل لا بطلان الحكم عن الاول وقد تستعمل مجازا للاضراب عن الحديث في الجمل فهي لا بطلان المخبر عنها وقد تستعمل لقطع الخبر وابطاله مجازا لما بين المخبر والخبر من التعلق والارتباط كقوله تعالى بل ادارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون لم تبطل شيئا ما خبر عنه تعالى بل معنى بل

مصدر ولا تنصب وقد اثبت هذا المعنى قليل من المتقدمين منهم الفراء للتخلص من كثرة التقدير والحذف في نحو الآية وتبعهم جمع من المتأخرين منهم التبريزي وابو البقاء وابن مالك وتبعه انصار كتبه فشاغ هذا الاستعمال حتى بين المبتدئين فلذا يعدل المص غريبا ، ونرا لا قريبا ،

ترجمة ابن يعيش

وابن يعيش هو موفق الدين يعيش بن ابي السرايا بن محمد بن علي الاسدي الموصلية ثم الحلبي المعروف بابن الضايغ ولد في حلب سنة ٥٥٣ هـ وتوفي بها سنة ٦٤٣ ثلاث واربعين وستمائة . له شرح المفصل للزمخشري في النحو . وشرح التصريف الملوكي لابن جني رحمه الله ﷺ قوله ولذلك قلنا ان قوله ثلاثة قروء الاطهار دون الحيض الخ ﴿ غفلة منه لان التذكير والتانيث فيما ليس بمذكر حقيقي ينظر فيه للفظه ولفظ القراء مذكر ولو كان كما قال لما اختلف الفقهاء ونظير هذا استدلال بعضهم على ان النملة انثى في قوله تعالى قات نملة بتانيث الفعل لها

يكفي الحديث في هذه القصة ولندخل في قصة اخرى وكذلك قوله تعالى بل الذين كفروا في تكذيب الاضراب عن الخبر فيما تقدم دون المخبر عنها والتناقض بين المركبات مثل قولك سافر زيد لكن عمرو مقيم فالاتمام تناقض السفر فكانك قلت ما زيد مقيم لكن عمرو فان قلنا سافر زيد لكن عمرو فقيه لم يجوز لعدم التناقض بين السفر والفقهاء فلم يوجد ما يقوم مقام النفي من التناقض (والعدد يذكر فيه المؤنث ويؤنث فيه المذكر ولذلك قلنا ان المراد بقوله تعالى والمطقات يترصن بانفسهن ثلاثة قروء الاطهار دون الحيض لان الطهر مذكر والحيضة مؤنثة وقد ورد النص بصيغة التانيث فيكون العدد مذكرا لا مؤنثا) هذا من الثلاثة الى العشرة اما الواحد والاثنتان فاشتقت العرب فيهما بلفظ الجنس والواحد والتثنية فيحصل لفظ واحد والعدد والمعدود معا اعني الوحدة والجنس

والثنية والجنس يقولون رجل ورجلان فيتين المقصود واما رجال فيجتمعا الثلاثة وغيرها من مراتب الاعداد فلا ينضبط المراد فاتوا بلفظ العدد مع اللفظ الدال على الجنس فقالوا ثلاثة رجال وثلاثة نسوة فذكروا مع المؤنث اثلا يجتمع تائشان احدهما في العدد والآخر في المعدود واتوا بالذكر لضرورة الفرق والامر كذلك الى العشرة فيجري في الاحد عشر والاثني عشر على تائث المؤنث وتذكير المذكر كما كانا قبل الوصول الى التركيب مع العشرة ومن الثلاثة عشر الى التسعة عشر يكون الكلام له صدر وهو ما دون العشرة وعجز وهو العشرة فاما الصدي فيجري الحال فيه كما كان قبل العشرة من تذكير ﴿ ١٢٦ ﴾ المؤنث وتائث المذكر فلا تنقض

قاعدته واما عجز الكلام وهو العشرة فيخالف صدره فيؤنث مع المؤنث ويذكر مع المذكر فنقول جاءني خمسة عشر رجلا وخمس عشرة امرأة ولا تنال كذلك الى تسعة عشر واذا قلت ثمانمائة ذكرت لانها جمع المائة وهي مؤنثة واذا قلت ثلاثة آلاف انت لان الالف مذكر فانت في هذين على قاعدة ما قبل العشرة تذكر المؤنث وتؤنث المذكر (الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ) * يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز والعموم دون التخصيص والافراد دون الاشتراك والاستقلال دون الاضمار وعلى الاطلاق دون التقييد وعلى التاصيل دون الزيادة وعلى الترتيب دون التقديم والتأخير وعلى التأسيس دون التاكيد وعلى البقاء دون النسخ وعلى

الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ

يريد تعارض مقتضيات اللفظ الواحد اذا كانت من حيث المعنى اللغوي ، سواء كان من الوضع ام من الفحوى ودليل هذا المراد ما ذكره من تقديم العموم على الخصوص والاطلاق على التقييد فانه لو تعارض لفظان احدهما عام والآخر خاص لحمل العام على خصوص الخاص وكذا المطلق والمقيد . اما هذا الباب فهو باب الحمل اي على اي الاحتمالات يحمل اللفظ الواحد وانما جمع الالفاظ باعتبار انواع الاحتمالات ولو افرد اللفظ لكان اوضح في المراد . فليس صرف اللفظ عن معناه لتاويل او دليل او لغير ذلك مراداهنا وان ورد في بعض امثلة المص على وجه التسامح او السهو كما سنبينه : قوله يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز النسخ اي متى تساويا في الاشتهار وفي المناسبة للقيام ولم تقرر قرينة ولا عادة من الاستعمال فاذا ورد نحو قوله تعالى اولا مستم النساء حمل على الوطء مجازا لان عادة القرآن ترك التصريح بمثل هذا وبهذا يرجح كون المراد من النكاح العقد فقوله ولفظ النكاح يحمل النسخ فيه أنه يثبت اشتراك

الشرعي دون العقلي وعلى العرفي دون اللغوي الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان جميع ما ادعينا تقديمه ترجيح عند العقل احتمال وقوعه على ما يقابله والعمل بالراجح متعين) مثل هذه الاسد حقيقة في الحيوان المفترس مجاز في الرجل الشجاع وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يحمل على عمومته دون التخصيص الذي هو الاختان الحرتان دون المملوكتين ولفظ النكاح يحمل معنى واحد وهو الوطء ارجح من كونه مشتركا بينهما وبين سببه الذي هو العقد والاستقلال كقوله تعالى ان يقللوا أو يصابوا او تقطع ايديهم وارجلهم من

من تتبع اللغة بل ثبت كونه اغلب في العقد والذي الجأ المص الى هذا هو
 حمل النكاح على ما بعد العقد في آية حتى تنكح زوجا غيره لثبوت شرط
 المسيس في حديث زوجة رفاة حين ارادت ان تراجع بعد ان تزوجت
 بزواج معترض فالوجه ان السنة قيدت الاطلاق بدليل ان المرأة وهي عربية
 ظنت اباحة المراجعة بالعقد ﴿ قوله يقول الشافعي يقتلوا ان قتلوا الخ ﴾
 فرارا من تفويض الامر الى الشاهية اذا حمل التخير على ظاهره وذهب
 سعيد ومجاهد وعطاء والنخعي الى كونه موكولا لاجتهاد الامام . والجمهور
 على انه اشارة الى اختلاف احوال الحاربة واختلافوا في بيان ذلك على سبعة
 اقوال منها قول الشافعي المذكور هنا . ومذهب مالك انه تخير ظاهري وهو
 كغيره موكولا لاجتهاد بتنزيل العقاب على قدر الجرم وكثرة المقام على الفساد
 والى ذلك يشير قول المدونة في كتاب المحاربين « رب محارب لم يقتل هو اخوف
 واعظم فسادا ممن قتل الى ان قال وليس كل المحاربين سواء منهم من يخرج بعضى
 او خشية فيؤخذ على تلك الحالة ولم يخف السبيل فهذا لو اخذ فيه
 بايسر الحكم لم اربه باسا اه » ويؤيد مذهب مالك اشياء الاول ان الله تعالى
 ناط العقوبة بالحاربة حيث قال اعجاز الذين يحاربون الله ورسوله فان الموصول
 يوميء الى التعليل فلو قلنا يقتل ان قتل كذا لم نؤاخذه لاجل الحاربة
 ولم نعد به اخوانه من القتالين وليس هذا المراد من تشكيل شان الحاربة
 وشق العصا . اما عدم جواز عقاب القتال من المحاربين بالنفي الذي هو من
 جملة ما خير فيه فذاك لان شرط العقوبة مساواتها للجريمة وتدرج
 الحاربة في القتل قال في المدونة « ولا يجتمع مع القتل قطع ولا ضرب اه » .
 الثاني ان الله تعالى قال او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وليس السارق

خلاف او ينفوا من الارض
 * يقول الشافعي رضي الله
 عنه يقتلوا ان قتلوا وتقطع
 ايديهم ان سرقوا ونحن
 نقول الاصل عدم الاضرار
 والاطلاق كقوله تعالى لئن

كذلك لانه انما تقطع يدا فقط الا عند العودة فقد قيس حكمه فيها
على المحارب في اصل جواز قطع الرجل ثم المحارب قد يجمع له بين
الامر من اول مرة وليس جمع الضمير في قوله ايديهم لتوزيع اصناف المحاربين
من اخذ في المرة الاولى او الثانية اذ لو كان كذلك لاتي باو عوضا عن
الواو. الثالث قوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلوا ان الله
غفور رحيم ليس اعلاما لنا بما سيصنع بهم في الآخرة لان ذلك لا يهمنا
وانما هو حكم بان من جاء منهم تابا قبل القدرة عليه يعفى عنه الا في
حقوق الناس من دم او مال وقد وقع الاجماع على هذا فلو كانت العقوبة
منوعة على حسب ما اتاها ما صح العفو عنه في ذلك. الرابع ما ذكره المصنف
من تقديم الاستقلال على الاضمار قوله وقيل ليست زائدة الخ لا
خلاف في كون المراد من الجملة على كلا الوجهين القسم فاما القسم على وجه
الزيادة فظاهر. واما على وجه النفي فاستعمال الجملة في القسم تمثيل لحال المقسم
في تعظيمه. امر المقسم به بحال من يجب ان يحلف ويخشى الحنث الذي
بكسر السين ليس بامر هين عند لا فيترك الحلف فكانه يقول لا أقسم بهذا البلد
في وقت حلولك فيه فالواو للحال لا للعطف وانما اشير الى كونه فيه
حلالا غير محرم لدفع توهم ان التعظيم لا بسبب من وصف الاحرام بل هو
تعظيم ذاتي. والآية جاءت على اسلوب العرب تعظيما للمقسم به بتعظيم
ساكنه فكان شأنه تعالى وتقدس كشان من يترك الحلف خشية الحنث
واما تقدير المصنف النفي على حقيقته وتقدير ليس محذوف فتكلف لان
حذف النافي خاص بلا بشرطين والكل مفقود هنا على ان الآية مكيدة
والنبي صلى الله عليه وسلم هناك فاي معنى الامتناع من القسم عند عدم

اشركت ابجطان عمك قلنا
:مطلق الشرك محبط للعمل
قال الشافعي رضي الله عنه
بل يقيد بالوفاة على الكفر
قلنا الاصل عدم التقييد
ومثال الزيادة قوله تعالى
لا أقسم بهذا البلد قيل لا
زائدة واصل الكلام أقسم
بهذا البلد وقيل ليست زائدة
وتقدير الكلام لا أقسم بهذا
البلد وانت ليس فيه بل لا
يعظم ويصلح للقسم الا اذا
كنت فيه والتقديم والتأخير
كقوله تعالى والذين يظهرون
من نسائهم ثم يعودون لما
قالوا فتحرير رقبة الآية
فظاهرها انه لا تجب
الكفارة الا بالوصفين
المذكورين قبلها وهما
الظهار والعود وقيل فيهما
تقديم وتأخير تقديره والذين
يظهرون من نسائهم فتحرير
رقبة ثم يعودون لما كانوا
من قبل الظهار سالمين من
الانتم بسبب الكفارة وعلى هذا
لا يكون العود شرطا في
كفارة الظهار ومثال التاكيد
قوله تعالى في سورة الرحمن
فبأي آلاء ربكما تكذبان
من اول السورة الى آخرها
فان جعلناه تأكيدا وهو
مقتضى ظاهر اللفظ يلزم
ان يكون التاكيد قد تكرر
اكثر من ثلاث مرات

هو العرب لا تزيد في التأكيد على ثلاث فتحمل الآي في كل موطن على ما تقدم قبل لفظ ذلك التكذيب ويكون التكذيب ذكر باعتبار ما قبل ذلك اللفظ خاصة فلا يتكرر منها لفظ فلا تأكيد البتة في السورة كلها فقولنا تعالى يخرج منها اللؤلؤ والمرجان فبأي آلاء ربكما تكذبان فالمراد بالآلاء خروج اللؤلؤ والمرجان خاصة وكذلك جميع السورة وكذلك القول في سورة المرسلات فان ﴿ ١٢٩ ﴾ ظاهر تكرر بقوله تعالى ويل يومئذ للكاذبين انه تكرر اربع مرات تأكيد فيلزم الزيادة على الثلاث

فيحمل على المكذبين بما ذكر قبل كل لفظ على حاله فيكون الجميع تأسيسا لا تأكيدا. ومثال النسخ اختلاف العلماء في اباحة سباع الطير فقيل انها مباحة لقوله تعالى قل لا اجد فيها اوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فاما رجس او فسقا اهل لغيا لله فالحصر في هذه الارعة يقتضي اباحة ما عداها ومن جعلها السباع وقد ورد فيه صلى الله عليه وسلم عن اكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير فقيل ناسخ للاباحة وقيل ليس ناسخا والاكل مصدر اضيف للفاعل دون المفعول وهو الاصل في اضافة المصدر بنص النحاة فيكون الخبر مثل قوله تعالى وما اكل السم ويكون حكمها واحدا ومجتمعا مستقصى في الفقه في كتاب ذخيرة. ومثال العقلي قوله عليه الصلاة والسلام «الانان فما فوقهما جماعة» فان حملنا على معنى الاجتماع وانما حصل بهما

وجوده فيه قوله والعرب لا تزيد في التأكيد على ثلاث الخ فيكون ما وقع في السورة من التكرير وهو اعادة الجملة لغرض غير التحقيق من التهديد او التوبيخ او غيره فليس هو من التأكيد لاختلاف الغرضين فما جاء للتوبيخ ما في سورة الرحمن. ومنه للتهديد ما وقع في سورة المرسلات. ومما جاء للتهويل والتحميس قول الحرث بن عباد البكري لما قتلت تغلب ابن اخيه بجيرا بكليب في مبدأ حرب البسوس. قربا صرط النعامنا مني * ان يبيع الكريم بالشسع غالي فكررنا نحو من اربعين مرة (١) وقد يجيء لالقاء التبعة وقطع المذرة مثل تكرير جملة «الاهل بلغت اللهم اشهد» في خطبة حجة الوداع قوله فروع اربعة الخ هذان الفرعان الاولان يتعلقان بحكم المشترك وقد بحث فيه المص بحثا مجتمعا فاردت ان ابين ما يكون عونا على المباحث الآتية. والبحث في المشترك عن ثلاثة اشياء وقوعه. واستعماله. والعمل فيه عند وروده. اما وقوعه فقد اثبتته الجمهور وانكراة قليل من علماء اللغة والاصول وليس هو عبارة عن وضع الواضع اللفظ لمعنى ثم وضعه لمعنى آخر لان ذلك ينافي الغرض من وضع اللغة الذي هو تمايز الاشياء لقصد التفاهم واحتمال نسيان الواضع لا يذكر هنا لان كلا اللفظين مستعمل ولكن الاشتراك يعرض للغة بثلاثة اسباب اولها تعدد لغات قبائل العرب بعد تفرقهم في اطراف الجزيرة اثر سيل العرم فلما وقع التعارف بينهم من (١) النعامة اسم فرسه وذلك ان جساس بن مرة من بكر ابن وائل قتل كليب بن ربيعة من تغلب على شان ناقته لعجوز تدعى البسوس فلما اشتد ما بين القبيلتين وخيف الحرب ارسل الحرث بن عباد بن بكر ابن اخيه بجيرا ليقول قودا بكليب فلما قتله تغلب قالوا عند قتلهما بوبشسع نعل كليب

فذلك معلوم بالعقل وان حملناه على حصول فضيلة الجماعة فذلك حكم شرعي وهو اولي لان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما بعث لبيان الشرعيات. ومثال العرفي قوله صلى الله عليه «لا يقبل الله صلاة بغير طهور» ان حملناه على اللغوي وهو الدعاء لزم ان لا يقبل الله دعاء بغير طهارة ولم يقل به احد فيحمل على الصلاة في العرف وهي العبادة المخصوصة فيستقيم (فروع اربعة الاول يجوز

بعد نقلت كل قبيلة لغتها للآخرى ويلحق بهذا المعرب .
 ثانيها شهرة المجاز ومنه استعمال الحرف في معنى حرف آخر . ثالثها
 التلطف للتفاؤل ونحوه كقولهم الجون للابيض والاسود وللاعمى بصير
 ولللدوغ سليم والظاهر ان من انكره غفل عن هذا فيوشك ان يكون
 الخلاف لفظيا فالاشتراك يعرض بعد الاستعمال لا من اصل الوضع ولما كان
 بحث الاصولي عن وقوعه في الاستعمال فلا حاجة به الى الفوص
 في اعماق الوضع . واما استعماله فلا شك ان استعمال كل لفظ يكون على
 حسب الوضع وانما المراد انه هل يصح ان يستعمله المتكلم مريدا به جميع مسمياته
 او صبرة منها وهل اذا صح ذلك وورد لفظ مشترك بدون قرينة مبينة يحمل
 على ارادة الجميع ام ارادة واحدة ونقل المصنف عن مالك رحمه الله انه
 يقول بجواز ذلك فلعل ماخوذ من فروع مذهبهم اذ لم يعهد من مثله التكلم
 في مسائل الجواز فان كان في الكلام ما يعين المراد مثل التكرير بقدر
 الموضوع له صح ولا اجمال . ودون ذلك الا تيان بصيغة المشنى والجمع لان
 الجمع خصوصا يؤذن بارادة جميع المعاني فان انضمت القرينة فاجدر بالجواز
 مثل قول الحريري

عند مالك والشافعي رضي الله
 عنهما وجماعة من اصحاب مالك
 استعمال اللفظ في حقائقه ان
 كان مشتركا ومجازاته او مجازة
 وحقيقته خلافا لقوم
 ويشترط فيه دليل يدل على
 وقوعه وهذا الفرع مبني
 على قاعدة وهي ان المجاز
 ثلاثة اقسام جائزا جماعا وهو
 ما اتحد محله وقربت علاقته .
 وتمتع اجماعا وهو مجاز
 التعقيد وهو ما افتقر الى
 علاقات كثيرة نحو قول

جاد بالعين حين اعمى هو الا * عينه فاشنى بلا عينين

لان تقدير ذكر لفظ العين في معنيين دل على المراد من التثنية . واما
 حكم حمله عند السامع فاما المشترك اذا ورد غير ظاهر المراد منه بان كان مفردا
 منكرا او مشنى ومعانيه اكثر من اثنين . وهي وان كانت مبنية على مسالة
 جواز الاستعمال الا ان معنى الحمل بيان مقدار ما ارادة المستعمل
 من جميع المعاني او بعضها فالحمل اذا اخص من الاستعمال ولا يجوز ان

ثبت صحة الاستعمال وينع الحمل الا اذا اريد انه يستعمل بقرينة فحمله
 كذلك يكون للقرينة ولهذا اخذ السبكي من منع القاضي حمل اللفظ
 على حقيقته ومجازا انه يمنع استعماله فيهما وهو الصواب وما حاوله الزركشي
 من التفصيل من كلام القاضي وانه اراد منع حمله عليهما لا منع استعمال
 المتكلم ذلك بالقرينة محولة لا طائل تحتها فان منع الاستعمال منع حمله
 على متعدد وان اجيز فلم ينقل المص عن مالك شيئا وسنين تحقيق مذهبه .
 وقال الشافعي : يحمل على جميع ما يصلح له كالمعام للاحتياط وهو حقيقة
 لجواز استعماله في ذلك عند الاحتياط في مراد المتكلم لا ينافي جواز الاستعمال
 حقيقة فمن نقل عن الشافعي القول بحمله على الجميع للاحتياط مثل البيضاوي
 فقد صدق ومن نقل عنه العموم وهو الآمدي فقد صدق لانه اراد ان حمله
 كحمل العام ولهذا ترجم هذه المسألة « بعموم المشترك » وتوقف المص في
 الثاني ناشيء عن توهم كون المراد جعله من العام وقال الباقلاني بمثل قول
 الشافعي فنقل عنه انه للاحتياط كالمجمل وانه كحمل العام اي في جميع ما
 يصدق عليه والمثال ايضا من النقلين واحد ولا يرد عليه استشكل الاياري
 لانه وان كان متوقفا في صيغ العموم لكنه معترف بوجود عموم حتى
 فرض القول في صيغه وتوقف غير انه لما رأى صيغ العموم قد تستعمل
 في غيره لم يجزم بتعيين صيغة خاصه بالعموم فقد شبه حمله بحمل العام ولم يحمله
 من صيغ العموم او جعله مثل صيغ العموم في استعماله مرة لجميع ما يصلح له ومرة
 للبعض فلا اشكال في كلامه واختار الامام انه يحمل على شيء حتى يدل
 دليل على بعض المعاني او الجميع وهو الذي نقله المص في الفرع الثاني تبعا
 للحصول ولم يتعقبه فهو يوافق القاضي في المبدأ وهو الاجمال ولا يوافق في الغاية

القائل تزوجت بنت الامير
 ويفسر ذلك برؤيته لوالده
 عاقد الانكحة بالمدينة معتمدا
 على ان النكاح ملازم العقد
 الذي هو ملازم للعقد الذي
 هو ملازم لايه . ومجاز مختلف
 فيه رهو الجمع بين حقيقتين
 او مجازين او مجاز وحقيقة
 فان الجمع بين حقيقتين مجاز
 وكذلك الباقي لان اللفظ

وهي الحمل على الجميع كما ان القاضي وافق الشافعي في الغاية دون المبدأ
لانه عند لا يحمل وعند الشافعي ظاهر. اما مذهب مالك فيه فهو الذي وفي
بقضاء حق الاحتياط فالذي يؤخذ من مذهبه انه يحمل المشترك على ما
يقضيه الاحتياط في مراد المتكلم فاللفظ المشترك اما ان تكون معانيه
متداخلة او متباينة او متناقضة. فان كان الاول حمل على المعنى الشامل لها
للاحتياط فلذلك قال في قول الرجل لزوجته انت خلية وبرية وحبلك
على غاربك انه يحمل على الثلاث في المدخول بها لان اللفظ لما دار بين
الرجعي والبائن حمل على البيئونة وهي لا تحصل في المدخول بها الا
بالثلاث لان البيئونة حكم للطلاق لا لفظ من الفاظه وينوي في غير المدخول
بها لا مكان حصول البيئونة بمطلق الطلاق فلم يبق الاحتمال الثلاث.
وان كانت المعاني متباينة فالامر سهل وهو الحمل على جميعها. وان كانت
متناقضة فها هنا انقطع عنا سلك الحكماء عن الشافعي والقاضي الا ان
المص قال لا يجمعون بين المعاني عند امتناع الجمع فلنرجع بهما الى قول
مالك رحمه الله فانه يحمل في كل مكان على ما يقضي حق الاحتياط
فانه حمل الاقراء على الاطهار في الخروج من العدة والحل للزوج وعلى
الحيض في منع مراجعة الزوج الاول لها الا بصداق وولي فدخولها في
الحيض الثالثة مانع من المراجعة والطهر الثالث هو الذي تحل به للازواج
هذا ملاك مسألة المشترك بحسب ما انتهى اليه العلم خصوصا في فروع
مذهب مالك وبه لا تعوزكم الفروع المتشابهة والابحاث المتناثرة التي اتى
بها المص في تضاعيف هاته الفروع الاربع. هذا حكم حمل المشترك
واما استعمال اللفظ في حقيقته ومجازة المشهور وقد عددنا في بحث وقوعه

لم يوضع للمجموع فهو مجاز
فيه فنحن والشافعية نقول
بهذا المجاز. وغيرنا لا يقول
به لنا قوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي
والصلاة من الملائكة الدعاء
ومن الله الاحسان فقد
استعمل في المعنيين. احتجوا
بانهم يتمتع استعماله حقيقة
لعدم الوضع ومجازا لان
العرب لم تجزها والجواب
منع الثاني (حرر الشيخ
سيف الدين رحمه الله هذا
الموضع فقال اللفظة الواحدة
من متكلم واحد في وقت
واحد اذا كانت مشتركة بين
معنيين او حقيقة في احدهما
مجازا في الآخر ولم تكن الفائدة
فيهما واحدة هل يجوز ان
يريد بها كلا المعنيين معا ام لا فيه
خلاف فقصد باللفظة الواحدة
الاعتراز عن اللفظتين فانه
يصح ان يريد بهما معنيين
اجمعا وان كانتا مشتركتين
فيهما ويجوز للمتكلمين ان
يريد احدهما باللفظ المشترك
احد المعنيين ويريد الآخر
المسمى الآخر اجمعا وفي وقت
واحد احتراز من اطلاق
المتكلم الواحد اللفظ المشترك
لمعنيين في وقتين فان ذلك
جائزا جماعا فنقول راي
عينا وتريد الباصرة وفي وقت
آخر راي عينا وتريد

الفواردة وقوله ولم تكن
الفائدين ما واحدة احتراز
من اطلاق اللفظ المشترك
على معنيين مختلفين والمقصود
امر مشترك بينهما كما لو
اطلقنا لفظ القرء ونريد به
معنى الجمع او الانتقال او
غير ذلك من الامور
المشتركة بينهما ولا نريد
معه غيره فهذا جائز اجماعا
بخلاف ما اذا اريد خصوص
كل واحد منهما فهو محل
الخلاف. وبهذا يظهر بطلان
استدلال الحنفية على ان
المراد بآية الاقراء في العدة
الحيض بقوله عليه الصلاة
والسلام اتركي الصلاة ايام
اقرائك (١) فان المراد بالقرء
الحيض اجماعا فيكون هذا يائنا
للالية مع ان المتكلم متعدد وفي
وقتين فجاز ان المتكلم
الاول اراد الطهر والثاني
اراد الحيض فلا دلالة في
الحديث على ذلك قاله الشيخ
سيف الدين الآمدي
(فوائد) الاولى * القائلون
بجواز الجمع اشترطوا ان لا
يتمتع الجمع بينهما (* الثانية)
لم ينقل منهم بوجوب الحمل
عند التجرد الا الشافعي

(١) في نسخة قلمية عوض
هذا الحديث المذكور: اذا
انني قرءك فلانصلي فاذا مر
قرءك فتطهري اه

من جملة الاسباب فذهب الشافعي فيه مثل مذهبه في الحقائق وللحنفية
فيه تفصيل يأتي في الفرع الثالث. وذهب الامام الرازي الى انه مجمل ومنعه
القاضي بتاتا. واما استعمال اللفظ في مجازيه فساو لما تقدم عند الشافعي
والحنفية واما الامام فعلى رايه من التوقف للاجمال ووافقنا هنا فقط
الآمدي وابن الحاجب وذكرها في باب المجمل وبيان تفصيل هذا يأتي عند
الكلام على الفرع الثالث * قوله القائلون بجواز الجمع الخ * اراد جمع المعاني
في الكلمة الواحدة عند استعمالها لا جواز الحمل على معانيه عند ورودها
لان هاته مسالمة سيد كرها بعد فلو قال هنا كما قال في شرحه للحصول
القائلون بجواز الاستعمال في جميع المعاني * قوله الثانية لم يقل منهم
بوجوب الحمل الخ * الضمير يرجع الى القائلين في الفائدة الاولى بحمل
المشترك المستعمل في معنييه على كليهما وهذا الحمل مستفاد من تجويز
الاستعمال وان لم يتقدم له ذكر في كلامه في المتن كما لم يتقدم فيه نقل
عن المعتزلة وانما نقل هاته الفوائد من شرحه على المحصول فكان فيها
ما لم يذكره هنا في المتن والمعتزلة يوافقون الشافعي في صحة استعمال
المشترك في جميع معانيه ثم يخالفونه في الحمل

ترجمة ابي بكر الباقلاني

والقاضي هو ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري المالكي
المتوفى سنة ٤٠٣ ثلاث واربعماية ببغداد والباقلاني نسبة الى بيع الباقل
وهو القول امام المتكلمين على طريقة الاشعري وناصر مذهبه اخذ عن
ابن مجاهد الاصول وعن الابهري الفقه وكان شيخ المالكية ورئيسهم في
وقته اشتهر بقوة الحجته وفصاحة العبارة وجودة التأليف ولي القضاء

بأنفرو وكانت شهرته في الكلام وناظراً كثرة الفرق الإسلامية وغيرها وظهر عليهم
 ووجهه عضد الدولة سفيراً إلى ملك الروم بالقسطنطينية وناظر أساقفته
 بمجلسه وظهر عليهم. ألف كتباً كثيرة منها «التقريب والارشاد» في اصول
 الفقه. واعجاز القرآن. واجماع اهل المدينة. وغيرها رحمها الله قوله الثالث
 اختلفوا هل المنع لاجل الوضع الخ ﴿الضمير يرجع الى من منع استعمال
 المشترك في معنيين. واختار في المحصول ان المنع لاجل الوضع اي ان
 العرب لم تقصد من المشترك ان يستعمل في معانيه دفعة واحدة فاذا
 استعمله احد كذلك فقد خالف الوضع واحتاج الى القرينة فيكون مجازاً
 لان العقل لا يمنع منه ولكن منعه اللفظة. فقوله والقائل بانه للقصد الغزالي
 وابو الحسين تحريف او سبق قلم وصوابه والقائل بانه للوضع لانه
 المنقول عنهما في كتب الاصول. ومن الاصوليين من منعه للقصد اي احوال
 صحة فقصد المتكلم اي لا لان ارادة احد المعنيين تستلزم عدم ارادة الآخر
 لانه انما وضع لهما على سبيل البدلية لا على سبيل المعينة والاستعمال
 على نحو الوضع فلو ارادهما معاً لزم ان لا يريداهما معاً وهو محال وقد اشار
 المص لهذا في التنبيه. وجوابه منع التزام كون الاستعمال على نحو
 الوضع ابداً فقد تدل القرائن على ارادة غير الموضوع له من عرض الكلام
 ولم ينسب في كتب الاصول هذا القول لمعين ويظهر من صنيع ابن السبكي
 حيث لم يقابل به قول الغزالي وابي الحسين انه عين القول بمنع الاستعمال
 المقابل لقول الشافعي ولم يعين له قائل لكن ذكر الزركشي ان ابن الصباغ
 من الشافعية نصره ﴿قوله قاله في النفي الخ﴾ اي اثبت به كما في شرح
 المحصول وليس المراد انه قال بالمنع في النفي ايضاً كما قد يتبادر. ووجه الفرق

والقاضي ولم يوجب المعتزلة
 ذلك (الفائدة الثالثة)
 اختلفوا في المنع هل هو
 لاجل الوضع او القصد
 والقائل بانه للقصد الغزالي
 وابو الحسين البصري
 (الفائدة الرابعة) بعض
 من منع من التعميم في
 الايجاب بقوله في النفي كان

ان هذا القائل يرى المشترك في دلالة على معانيه كدلالة النكرة على
 الفرد المبهم فهو في الاثبات مثلها لا يدل الا على فرد. وفي النفي يدل على
 الاستغراق لان نفي الفرد المبهم يستلزم نفي الجميع كما قرر في النكرة
 في سياق النفي. وجوابه التفرقة بين المشترك اللفظي والنكرة بمنع كونه
 موضوعا للواحد المبهم من معانيه بل هو موضوع لكل معنى على حدته
 على حسب الطرق المقتضية لذلك المتقدمة في مبحث وقوعه من مقدمتنا
 فيه فتدبر قوله الخامسة قال الخ نقل هاته الفوائد في شرحه للحصول
 عن الآمدي وهاهنا لم يذكر عزوها ونسي في هاته الفوائد فثبت كمتة
 قال الموجود في جميع الفوائد في شرح الماحصول . وحاصل هاته الفائدة :
 هل المشترك عند حملها على جميع معانيه مجاز ام حقيقة ولما كانت دعوى
 كونه حقيقة يرد عليها انها تستلزم كونه موضوعا للدلالة على معنى متعدد
 في آن واحد لا على طريق الكناية وذلك يستلزم انه لو استعمل في واحد
 من معانيه كان مجازا لاستعماله في بعض ما يدل عليه حقيقة وذلك باطل
 بالاتفاق فلا شك ان دعوى كونه مجازا عند استعماله في الجميع اخف
 منها عند استعماله في واحد لان هذا اكثر والشيوع من علامات الحقيقة .
 فاجاب انصار الشافعي عن ذلك بان استعماله في جميع معانيه كاستعمال
 اللفظ العام عند ارادة العموم فان النكرة غير موضوعة للدلالة على العموم
 الشمولي بل البدلي كالمشترك فاذا وقعت في سياق النفي مثلا عمت فمثلها
 المشترك عند ارادة جميع معانيه وكما كان النفي قرينة عموم النكرة تكون
 القرائن الحافة بارادة جميع المعاني من المشترك مثله ولا يقتضي ذلك كونهما
 مجازا لان قرينة المجاز هي القرينة المانعة وهاتان معيتان . ولان المجاز

اللفظ مفردا او جمعا (الفائدة
 الخامسة) قال ليس اللفظ
 المشترك عند الشافعي
 والقاضي اذا اريد به مجموع
 معانيه مجازا بل حقيقة
 كسائر الالفاظ العامة في صيغ
 العموم ولهذا حمله عند
 التجرد على العموم قلت وكون
 المشترك من صيغ العموم
 وافق عليه المستصفي والبرهان
 وجماعة حتى ان سيف الدين
 والجماعة لم يضعوا هذه المسألة
 الا في باب العمومات . قال
 الشيخ شرف الدين ان
 التماسي في شرح المعالم
 اختلف المغممون فمنهم من
 قال حقيقة ويعزى للشافعي
 وهو بعيد . ومنهم من قال
 بطريق المجاز واليه مال امام
 الحرمين . قلت مسمى العموم

مستعمل في غير ما وضع له. وهذا ان استعماله فيما وضعه له. هذا حاصل الجواب
 المشار اليه بقوله «بل حقيقة كسائر الالفاظ العامة في صيغ العموم الى قوله
 وقال الشيخ شرف الدين» وابطل المص تبعا لامام الحرمين وشرف الدين
 هذا الجواب بابداء ثلاثة فروق بين صيغ العموم والمشارك ليبتل تقريب
 كونه حقيقة عند ما يستعمل في جميع معانيه. الاول منع كون صيغ
 العموم قد عرض لها التعميم بعد الوضع بل هي موضوعة للعموم وهذا
 اشار له بقوله مسمى العموم واحد واما الزكرة في سياق النفي فهي غيرها في
 سياق الاثبات لان الذي افاد العموم هو مقتضى النفي الذي لحق بها حتى
 قيل ان دلالتها على العموم بالالتزام كالكناية بخلاف المشارك فلم يتصل
 به شيء لفظي اذ اتصلت به ارادة المتكلم الثاني. ان المشارك موضوع
 لمتعدد معلوم اذ لا بد من تعيين الموضوع له حيث لم يكن مستحضرا
 للواضع بعنوان كلي وهو عند ارادة جميع معانيه مماثل لاسماء الاعداد
 لدلالته على عدد من الاجناس ثم الكليته انما عرضت لكل جنس على
 حدته لا لجميع الاجناس في وقت واحد بخلاف صيغة العموم فانها
 موضوعة لجنس كلي شائع لا لافراد معينة والى هذا اشار بقوله ولان
 الفرض في لفظ وضع لكل واحد بخصوصه (اي وهو المشارك اللفظي)
 لا المشارك بين افراد بوصف الكليته (اي بوصف دخولها تحت مفهوم
 كلي واراد بذلك العموم واطلق عليه مشترك لانها مشترك معنوي).
 الثالث ان العموم لا تنهاى افراده بالاصالة والمشارك اللفظي افراده متناهية
 وهي الاجناس او غيرها التي جعلت مدلولها فان وضع اجموعها لزم ان لا
 يصح اطلاقه الا على المجموع فيلزم ان يكون اطلاقه على احدها اطلاقا على غير

واحد كما تقدم والمشارك
 مسمياته متعددة فليس من
 صيغ العموم ولان الفرض في
 لفظ وضع لكل واحد
 بخصوصه لا المشارك بين
 افراد بوصف الكليته ومن
 شرط العموم ان تكون
 افراد غير متناهية والمشارك
 افراد متناهية فان وضع
 للمجموع كان المسمى واحدا
 بغير اشتراك والفرض ان
 مشترك ولعل الشافعي رضي
 الله عنه يريد بان حقيقة
 انه في كل فرد على حاليه
 لا في الجميع فلما كان مشتغلا
 على الحقيقة من حيث الجملة
 سماه حقيقة توسعا وبكون
 مدركه في الحمل على التعميم
 الاحتياط ليحصل مقصود
 المتكلم قطعاً وهو اللائق
 بمنصب هذا الامام العظيم
 (الفائدة السادسة) مثل
 شرف الدين ابن التلمساني
 استعمال المشارك في

النفي بقوله لا عين لي قبل
يعم جميع مسميات العين
أم لا (* الفائدة السابعة)
قال النقشواني: اللفظ المشترك
أما مفرد أو جمع. والمفرد
أما معرف باللام أو منكر.
والجمع أما مذكور بلفظ
الكل والجميع نحو اعتدي
بكل قرء وعلى التقارير فاما
مكرر نحو اعتدي بقرء
قرء أو اعتدي بالاقراء
والاقراء وكل ذلك أما في
الثبت أو النفي كما في
النهي أما المفرد المنكر
غير المتكرر فلا يستعمل
في معنيه نقيا ولا اثباتا لأن
التكثير يقتضي التوحيد وهو
يصاد الجع وان كرر فقد
جوز استعماله في جميع معانيه
لاحتمال كل إطلاق لمعنى
والمذكور بلفظ الكل
والجميع قالوا يجب الحمل على
معانيه جميعا لأنها لكل ولا
جمع في المفرد الواحد لأن
الحيض والظهور لا يمكن
الحمل على جميع افرادها
فتعين الجمع بينهما أما في مثل
العين فقد بصور ذلك فلا
يجب الحمل وان كان بصيغة
العموم أو مفردا محلي باللام
فهو كما سبق قلت والظاهر ان
هذا التقسيم من النقشواني لانه
منقول ونقلته لان فيه مجالا
للنظر والتفصيل واقرب
ذلك اذا كرر المنكر امكن
ان يقال لا يتعين اللفظ

ما وضع له وهذا ينافي حقيقة المشترك كيف والفرض انه مشترك فلا
بد ان يعترفوا بان موضوع لها على البدلية فيكون اطلاقه عليها على وجه
الشمول مجازا وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله « ومن شرط العموم
ان تكون افرادها غير متناهية - اي بالاصالة - والا فقد تنحصر لعارض -
الى قوله والفرض انه مشترك » هذا خلاصة وتحقيق ما لفه المص في مطاوي
الفائدة الخامسة ثم زر عليه بالعقد الثلاثة فترك من الالغاز ، يريد به ابطال
الحقيقة واثبات المجاز ، قوله السابعة قال النقشواني اللفظ المشترك الخ ﴿
اراد تحرير محل النزاع وبيان القابل لعدد معانيه وغيره لا بقوله « لان التنكير يقتضي
التوحيد » اراد به التنكير مع الافراد وهو يقتضي التوحيد لانه لو عرف
لاحتمال الاستغراق من اللام وان كرر فقد جوز استعماله بمقدار تكراره
فان جاء بمقدار المعاني فذاك والا فهو مجمل يحتاج للقرينة وقوله « وان كان
بصيغة العموم » اي كان جمعا بصيغة العموم غير كل وجميع مثل لا عين لفلان
او مفردا معر فافهوكما سبق اي في جواز ارادة معانيه وهذا مقابل قوله
« اما بلفظ الكل والجميع » ولم يذكر له مقابلا في التقسيم فاعلمه وقع
من سهو المص لانه موجود في شرحه للحصول وهو امر سهل
والنقشواني هو شارح المحصول . قل في معجم ياقوت نقجوان بالنون
الملتوحة وقاف ساكنة والجيم المضمومة والنسبة نشوي بالشين ويقال
نخجوان بالخاء والجيم مضمومة بلد من نواحي اران (اذربيجان)
آه فالظاهر انه منسوب اليها وذكروا الشين لان اصل الجيم الفارسية
متفشية قريبا من الشين ﴿ قوله قلت والظاهر الخ ﴾ ملخص

الثاني في معنى نان لصدق اللفظ على الاول . وامكن ان يقال بل يتعين لئلا يلزم التاكيد والتكرار وهو خلاف الاصل وكذلك العطف يثير ايضا نوعا من النظر لان الشيء لا يعطف على نفسه فتعين التباين والجمع بخلاف صورة عدم العطف وكذلك اذا جاء التعريف بعد التوكيد نحو اعتدي بقره اعتدي بالاقراء هل يجعل السلام للعهد او للعموم موضع نظر وكذلك اذا اجتمع العطف واللام يمكن القول بحصول التعارض لما في العطف من موجب التباين . فتعدد وما في اللام من العهد فلا يتعدد فكلمها مباحث يمكن ملاحظتها (ب سؤال) استشكل الاياري قول القاضي بالعموم في المشترك مع انه منكر لصيغ العموم حيث اتحاد المسمى وامكان الجمع اقرب في المشترك وهو مشكل كما قاله (تنبيه) الذين قالوا المانع من جهة اقتصد قالوا انه باعتبار كونه مریدا لهذا الفرد غير مرید لذلك الفرد وباعتبار كونه مریدا لذلك الفرد يكون مریدا له فمكون مریدا له ولا مریدا له . وكذلك كونه

ما اورده ان تقسيم النقشواني غير واف بالصور وما عينه في بعضها غير متعين اذ تعارض احتمالان فيه فصورة التكرير رجح فيها النقشواني تعدد المعنى وعارضه المص باحتمال التاكيد وهو مراداه من قوله « لصدق اللفظ على الاول » اي على المعنى الاول فيكون مدلول اللفظ الثاني والاول واحدا لكنه اعترف بانها خلاف الاصل وهذا كاف في ترجيح كلام النقشواني ثم زاد المص صورة العطف وهي زيادة لازمة مع ان النقشواني ادجها في صورة التكرير وكذلك صورة التعريف بعد التوكيد غير صورة التعريف ابتداء وهو قد اطلق فيها ﴿ قوله سؤال استشكل الاياري الخ ﴾ قد علمتم الجواب عنه في مقدمة بحث المشترك ثم الموجود هنا انه الاياري بقاء فياء مشاة وفي شرح المحصول انه الانباري بنون بقاء موحدة وانما ذكر ذلك في شرح البرهان والمعروف هو شرح البرهان للاياري المالكي فاعلم ما في شرح المحصول تصحيف وهذا التصحيف في الاياري كثير قال ياقوت في معجمه وكثير يصحف باءها نونا وباءها باء

ترجمة الاياري

والاياري هو علي بن اسماعيل بن علي بن حسين بن عطية المالكي التلكناني ثم الاياري نسبة (للاياري بفتح الهمزة وسكون الموحدة قرية بجزيرة بني نصر بين مصر والاسكندرية ذكره ياقوت) يلقب شمس الدين ولد في حدود سنة ٥٥٧ هـ وتوفي بالاسكندرية سنة ٦١٦ ست عشرة وستماية كان اماما في الفقه والاصول والمعقول حتى فضل على الامام فخر الدين الرازي في الاصول له شرح على البرهان لامام الحرمين . والتكامة

مريدا للحقيقة يقتضي انه غير مرید ﴿ ١٣٩ ﴾ المجاز وكونه مريدا للمجاز لا يكون مريدا للحقيقة فيجتمع

النقيضان وارادة اجتماع النقيضين محال (وجوابه) ان اجتماع النقيضين باعتبارين ليس محالا ولا يكتونان نقيضين ولا تناقض بينهما والارادة وعدمها هنا باعتبار جهتين (* فائدة) احتجاجهم بآية الصلاة يرد عليه انه يمكن اضرار الخبر عن الاول فلا يحصل مقصودهم ويكون التقدير ان الله يصلي وملائكته يصلون وكذلك قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله تعالى وكثير من الناس . يمكن ان يقال بضمرو يسجد له كثير من الناس فيكونان لفظين استعمالا في معنيين فلا جمع . او يكون لفظ السجود استعمالا في مطلق الاقياد دون خصوص الخضوع وخصوص وضع الجبهة على الارض فيكون المراد واحدا فلا جمع (فائدة) عادة جماعة يقولون الصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة ومن الملائكة بمعنى الدعاء فقد جمع بين المعنيين وفسروا الصلاة في حق الله تعالى بالرحمة والرحمة مستحيلة لانها رقة في الطبع فيفسرون بالمستحيل وذلك غير جائز

في الفقه ، وسفينت النجاة على طريقة احياء الغزالي وهو بدعي اتقن من الاحياء قولهم فائدة احتجاجهم بآية الصلاة يرد عليه الخ ﴿ آية الصلاة هي قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي المذكورة في المتن ووجه الايراد ان المسند اليه هذا موزع واللفظ المشترك مذكور بعدد وصالح لان يرجع للفظ وهو الملائكة خاصة ويضمم للفظ الجلالة خبر الا ان هذا الجواب لا يتم في آية ألم تر ان الله يسجد له لان العاطف فيها بعد ذكر الفعل والشان انه لو اريد اعادة اللفظ لما جرى بالعطف الموهوم المشاركة في المعنى لان اصل العطف اختصار العامل الا ان يقال قرينة المحذوف عدم صلاحية المعنى العامل للمطوف فالاولى في الجواب ان تقدر في الآيتين معنى يشمل سائر المعطوفات اذ الصلاة هي الدعاء وكل قول رجي به خير للصلي عليه وتقرن بميل القلب واشادة الذكر فاذا اسندت الى الله والملائكة فهي حقيقة وتفسر في كل بما يليق اعني ذكر الله رسوله بخير ورحمته اياها ورجاء ذلك من الله ونقدر في السجود ما قدره المص . او يقال ان في الآيتين استخدما في الواو كما قرره الشهاب الحفاجي في طراز المجالس ﴿ قوله الفرع الثالث اذا دار اللفظ بين الحقيقة المار جوحه الخ ﴾ هذا الفرع لبيان مذهب الحنفية ومن يمنع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازا خاصة لانهم بعد ان اختلفوا في صحة اطلاق المشترك على معنيين حقيقة او مجازا كما تقدم اختلفوا ايضا هل استعماله في حقيقته ومجازا كذلك ام لا . فذهب الشافعي الى انها سواء فاذا كانت قرينة المجاز موجودة مع

فلذلك فسرتها بالاحسان لانه يمكن في حق الله تعالى وقولي اول المسألة وجماعة من اصحابنا اريد اصحاب مالك وسبق القلم في الاصل الى المالكية وصوابه ويجوز عند مالك والشافعي وجماعة من اصحاب مالك (الفرع الثاني اذا تجرد المشترك عن القرائن كان . مجالا لا يتصرف فيه الا بدليل يعين احد مسمياته وقال الشافعي اخمله على الجميع احتياطا (الفرع الثالث اذا دار اللفظ

بين الحقيقة المرجوحة
والمجاز الراجح كلفظ الدابة
حقيقة مرجوحة في مطلق
مادب والدابة مجاز راجح
في الحمار فيحمل على الحقيقة
عند أبي حنيفة ترجيحاً
للحقيقة على المجاز وعلى المجاز
الراجح عند أبي يوسف
نظراً للرجحان وتوقف
الامام في ذلك كله للتعارض
والظاهر مذهب أبي يوسف
قان كل شيء قدم من
الالفاظ انما قدم لرجحانها
والنقد ربحان المجاز
فيجب المصير اليه وههنا
دقيقة وهي ان الكلام ان
كان في سياق النفي والمجاز
الزاجح بعض افراد الحقيقة
كالدابة والطلاق فيكون
الكلام نصاً في نفي المجاز
الراجح بالضرورة فلا
يتأتى توقف الامام وان كان
في سياق الاثبات والمجاز
الراجح بعض افراد الحقيقة
فهو نص في اثبات الحقيقة
المرجوحة بالضرورة فلا
يتأتى توقف الامام وانما
يتأتى له ذلك ان سلم له
في نفي الحقيقة والكلام في
سياق النفي او في اثبات المجاز
والكلام في سياق الاثبات
او يكون المجاز الراجح
ليس بعض افراد الحقيقة
كالراوية والنحو هذه
المسألة مرجعها الى الحنفية
وقد سألهم عنها ورايتها
مسطورة في كتبهم على ما

ارادة الحقيقة او كان المجاز متعارفاً مساوياً للحقيقة حمل اللفظ على الامرين
حمل المشترك على معنييه. وذهب جماعة الى منع استعمال اللفظ في حقيقته
ومجازاً وهو قول القاضي ابي بكر والحنفية واستدل القاضي على المنع بان
بين الامرين تنافياً لان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له. والمجاز استعماله
في غير ما وضع له فلا يصح ان يكون في الوقت الواحد مستعملاً فيما وضع
له وفي غيره. والجواب عنه انه كما جاز استعماله فيما وضع له في لغة وما وضع
له في اللغة الاخرى مع ان الوضعية لاحدهما يستلزم عدم الوضع للآخر جازها
فالاولى ان نحتج لهم بان المجاز مشروط بالقرينة المانعة من المعنى الحقيقي
فكيف يصح ان يكون المعنى الحقيقي مراداً. ويجب ان هذا يكون
القرينة عند استعماله في معنييه هي المعينة للمجاز لا المانعة اذ المانعة لا تمكن
هنا ولا يشكل عليه قولهم في تعريف المجاز مع قرينة مانعة لان
المراد بذلك تعمير القرائن ولا شك ان المعينة للمعنى المجازي مانعة من
الحقيقي غالباً عند من يجوز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازاً ودائماً عند
من لا يجوز لا ويظهر الفرق بين مذهب الشافعي ومذهب الحنفية في
صورة المساواة في الشهرة بين المعنى الحقيقي والمجازي فالشافعي يحمل
عليهما والحنفية يقدمون الحقيقة. اما صورة مرجوحية المجاز فلا يجعل لها
الشافعي حكم المشترك لضعف المجاز من جهتين. كما ذكره ابن السمعاني. واما
في الصورتين الاخرين فذهب الشافعي كمذهب أبي يوسف واذا كان
الاصولي انما يهم امر الاستعمال لا امر الوضع فالنظر للتساوي في
الاستعمال ولذا كان ترجيح الحقيقة في صورة التساوي
غير متجه كما اشار له المصنف بقوله « واما وجه بيان

أصف لك قالوا المجاز ان كان مرجوحا لا يفهم الاقرينة قدمت الحقيقة تاجعا وان غلب استعماله حتى ساوى الحقيقة ولا راجح ولا مرجوح بالكلية فالحقيقة مقدمة عند أبي يوسف ولا خلاف ايضا وان رجع المجاز فلم حالتان تارة نيات الحقيقة بالكلية فيرجع ابو حنيفة الى أبي يوسف ويقدم المجاز الراجح اتفاقا. وان كانت الحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات فهذا موضع الخلاف مثال المساوي لو حلف لانكح والنكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد فيحذف بالعقد في تساويها ومثال المجاز الراجح والحقيقة لا تراجع حلف لا ياكل من هذه النخلة واللفظ حقيقة في خشبها مجاز راجح في ثمرها وقد امتيت هذه الحقيقة فلا ياكل احد خشبها فيوافق ابو حنيفة ابا يوسف ولا يحذف الا بالثمر ولا يحذف بالخشب. ومثال ما يتعاهد مع رجحان المجاز قوله لا شرب من النهر فهو حقيقة بان يشرب بفيه يكرع من النهر مجاز راجح ﴿١٤١﴾ اذا شرب من اداة لانه اذا غرق بالكوز وشرب فقد شرب من الكوز لا من النهر لكنهم

المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراجع فانه قد يكرع بعض الرعاة وآحاد الناس من النهر بفيه فلا يبر عند أبي يوسف اذا شرب بفيه وكرع بل من الادوات لانه المجاز الراجح ولا يبر عند أبي حنيفة حتى يشرب بفيه من غير اداة فهذا صورة المسألة وتحريرها. واما وجه بيان الحق فيها فقول الحنفية انه اذا استوى الحقيقة والمجاز تقدم الحقيقة لان الاصل تقديمها فقير متجه لان الحقيقة انما قدمت لانها اسبق للذهن من المجاز وهذا السبق هو معنى قولنا الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح فاذا ذهب هذا الرجحان بالتساوي بطل تقديم الحقيقة

الحق الخ «ومحمد بن الحسن يوافق ابا يوسف رحمه الله كما في كتاب صدر الشريعة. هذا واما استعمال اللفظ في معانيه المجازية مع تناسي الحقيقة فحكمه عند الشافعي مثل حكم المشترك لان تناسي الحقيقة او ضعفها صير المجاز كالموضوع له او لان القرينة صيرته كذلك كما لو قال التاجر في تونس لا اشتري السلعة الفلانية من مصر وهو لا يعلم الثمن ودلت القرينة انه اراد انه لا يساوم فيها ولا يشتريها وكيه. وذهب القاضي الى منع كمنع الاستعمال في حقيقة ومجازة وهو ظاهر عبارة السبكي ولا بد ان يكون ذلك لغیر الدليل الذي منع لاجله استعمال اللفظ في حقيقة ومجازة وذهب الآمدي وابن الحاجب والامام الرازي الى انه مجمل يتوقف فيه ولا شك ان الحنفية يجيزونه كما اجازوا المشترك لان تفصيل استعمال اللفظ في حقيقة ومجازة الذي ذكره لا يتأتى هنا ولعل مذهبنا لا يفرق بينهما وبين المشترك لما تبين من ان المبراة في الحمل عندنا غلبة الاستعمال وتأتي الاحتياط وقد جعل مالك التيمم للحدث الاصغر كالتييمم للأكبر

وتعين ان يكون الحق الاجمال والتوقف حيث تقدم الحقيقة حيث غير متجه وقول الامام ومن واقفه باطل بسبب ان المقدر رجحان المجاز والرجحان موجب اتقدم الراجح في الالفاظ والادلة والبنات وجميع موارد الشريعة فاهمال الرجحان هنا ليس مجيد ثم قولهم ان اللفظ لا ينصرف لاحدهما الا بالنية مع ان القاعدة ان النية انما يحتاج اليها اذا كان اللفظ مترددا بين الافادة وعدمها اما ما يفيد معناه او مقتضاه قطعاً او ظاهراً فلا يحتاج للنية ولذلك اجمع الفقهاء على ان صرائح الالفاظ لا تحتاج الى نية لدلالاتها اما قطعاً او ظاهراً وهو الأكثر وكذلك العقود اذا غلبت وصارت الفاظ العقود تنصرف اليها ظاهراً انصرف للنقد الغالب من غير قصد ولا تعيين وكذلك الاعيان المستأجرة

تعيين بظاهاها المنفعة المقصودة منها عادة فليقر ينصرف بظاهاهه للحرث والفرس للكر والفر وانواع الركوب .
والجلل للحمل . والعامة للراس والقميص للجسد . والقدم للنجر . والمعدة للحفر . وغير ذلك والمعتمد في ذلك كله
ان الظهور مغن عن القصد والتعيين . اذا تقررت هذه القاعدة فنقول المجاز ان كان اجنبيا عن الحقيقة كالراوية
والنحو فان الراوية ليس بعض انواع الجمال والنحو ليس بعض المواضع ١٤٢ المرفعة بخلاف الحمار بعض افراد
الدابة فاذا قال القائل ليس

في الدار دابة فليس فيها
حمار قطعاً لانا ان حملنا
اللفظ على نقي المجاز اتقى
او على نقي الحقيقة التي هي
مطلق مادب اتقى الحمار
ايضا لانه يلزم من نقي الاعم
نقي الاخص فصار الكلام
نصافي نقي المجاز الراجح
فلا يتوقف على النية لا تنفائه
على كل تقدير . اما الحقيقة
المرجوحة فهي منتفية على
تقدير وغير منتفية على تقدير
فلما حصل التردد حسن
توقيف الحكم عليها بالانتفاء
على النية وان كان الكلام
في سياق الثبوت كان نصا في
ثبوت الحقيقة المرجوحة
فاذا قال في الدار دابة فان
اراد الحقيقة المرجوحة
ثبت او المجاز الراجح ثبت
لانه يلزم من ثبوت
الاخص ثبوت الاعم واذا
ثبت على كل تقدير امتنع
توقيف اثبات الحكم لها على
النية . والمجاز لما كان ثابتا على
تقدير وليس ثابتا على تقدير
حسن توقيف الحكم له على
النية فصارت الصور خمسا

اخذ بحقيقة اولامستم النساء وبمجازة والمجازان اولى اذ لا تفارت بينهما .
ومما يلحق بمسالة المجازين مسالة عموم المجاز بمعنى انه اذا اقترن بلفظ
المجاز ما يدل على العموم هل يعم جميع جزئيات علاقته ام لا وقد اثبتنا
الحنفية ونسبوا للشافعية انكاره قال في التلويح وهو مما لم نجد في كتب
الشافعية ولا يعقل من احد نزاع في صحته نحو جاءني الاسود الرماة الا
زيدا ومراداه ان وجود الاستثناء قرينة العموم كما ان قوله الرماة قرينة
المجاز . ولا يقال انه لا خلاف فيما فيه قرينة على العموم كما توهمه ابن قاسم
وبعض المتأخرين لان وجود القرينة فرع جواز الاستعمال وقد علمت ان
الخلاف في الجواز والمنع فلو كان ممنوعا لما صح استعمال ذلك ولو بقرينة
لان القرينة لا تجوز ما هو ممنوع بل تعين احد الوجهين المحتملين فالتأني
بانه لا يستعمل المجاز فاما يرى انه ليس من العربية فتصح مناقضة مذهبه
حينئذ بانه لا منازع في صحة جاء الاسود الرماة الا زيدا اذ لو ام يجز لو وقعت
المنازعة في صحة مثل هذا التركيب واللازم باطل هذا تقرير لا وفي استدلال
التفتازاني نظر لجواز منع عدم المنازعة والا ولى في الاستدلال ان يقال
استعمال الالفاظ في مجازاتها الموضوعات بالنوع واردة لاسبيل لانكاره واستفادة
العموم من صيغه في العربية كذلك فان اجتمع اللفظ المجاز وصيغة العموم
فالقول بتعطيل استفادة العموم منه قول بلا مستند . واما حملهم الصاع في

يمكن التوقيف على النية في ثلاث اذا سلم التوقيف والافهو ممنوع المرجحات فثلاثة المجاز الاجنبى اذ لا
يلزم من ثبوت حقيقته ثبوته ولا من ثبوته ثبوت حقيقته وكذلك العام والمجاز الراجح الذي هو بعض افراد الحقيقة
والكلام في سياق الثبوت والحقيقة المرجوحة والكلام في سياق النفي فهذا وجه البحث في هذه المسألة المظهر

ان الحق مذهب ابي يوسف وحده وان توقف الامام انما يتأني في قسمين من الحجة المتقدمة (ب) الفرع الرابع اذا دار اللفظ بين احتمالين مرجوحين ﴿ ١٤٣ ﴾ فيقدم التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك على النسخ والاربعة الاول على الاشتراك

والثلاثة الاول على النقل والاولان على الاضمار والاول على الثاني لان النسخ يحتاط فيه اكثر لكونه يصير اللفظ باطلا فتكون مقدماته اكثر فيكون مرجوحا فتقدم لرجحانها عليه والاشتراك يحمل عند عدم القرينة بخلاف الاربعة والنقل يحتاج الى اتفاق على ابطال وانشاء وضع بعد وضع والثلاثة يكفي فيها مجرد القرينة فتقدم عليها ولان الاضمار اقل فيكون مرجوحا ولان التخصيص في بعض الحقيقة بخلاف المجاز هذه الامور مرجوحة بالنسبة الى اضدادها كما تقدم اول هذا الباب لكنها اذا تعينت وفقد الرجح الذي هو الاصل فان انفرد واحد منها حمل اللفظ عليه وان اجتمع منها اثنان فاكثر ولم يتعذر الجمع بينها حمل اللفظ عليها ان دل على الجمع قرينة والا اقتصر على واحد منها تقبلا لمخالفة الدليل بحسب الامكان لان اسباب الترجيح ما تقدم ذكره. فالولى الكل التخصيص

حديث لا تتبعوا الصاع بالصاعين المستعمل مجازا في حاله على خصوص الطعام فلذلك خص الروية بالمطعمومات عندهم لالانكار عموم المجاز. والحقيقة اخذوا بالعموم فعندهم كل مكيل ربوي، اما عموم المجاز بمعنى جملة على ما يصلح له من انواع العلاقات فلا خلاف في عدم صحته كما في التلويع وقد يطلق عموم المجاز على تناول المعنى المجازي للحقيقي كما يشير له كلام التلويع في تعارض المجاز والحقيقة والامر فيه سهل حتى نقل البزدوي عن بعضهم تخصيص خلاف ابي يوسف في ترجيح المجاز الراجح بما اذا كان يتناول بعمومه الحقيقة كما في التلويع ﴿ قوله الفرع الرابع اذا دار اللفظ بين احتمالين مرجوحين النسخ ﴾ هذا الفرع تكلمة لاولى مسائل هذا الباب وهو شبيه بتعارض معاني المشترك لانه حكم تعارض احتمالين من اللفظ لكن باعتبار التركيب لا باعتبار الوضع وكل واحد منها مرجوح فليس لاحدها اصالة يرجح بها وعليه فالترجيح يكون للاضعف مرجوحية والا قرب من الاصل ومعنى تعارضها مع انها خلاف الاصل ان يتوقف تعميم الكلام على حمل لفظ منه على اصرين منها متساويين في الاحتمال فليس منه احتمال اللفظ معنيين هو في احدهما اظهر واشهر كاحتماله النقل مع شهرة نقله كلفظ الصلاة في لسان الشارع فلا تقدم فيه التخصيص على النقل وان كان التخصيص اقوى لتحقق شهرة النقل هنا. وقد رتبها المص كما رايتم تبعا للجمهور على

ثم المجاز ثم الاضمار ثم النقل ثم الاشتراك ثم النسخ فالتخصيص يرجح بان اللفظ يبقى في بعض الحقيقة كلفظ المشتركين اذا بقي في الحريين وخرج غيرهم والحريون هم بعض المشتركين فهو مجاز اقرب للحقيقة. الوجه الثاني ان البعض اذا خرج بالتخصيص بقي اللفظ مستصحباً في السابق من غير احتياج الى قرينة وهذا الوجهان لا يوجدان في غير التخصيص. والمجاز والاضمار كلاهما يحتاج الى قرينة. واختلف

قول الامام فخر الدين فقال في المحصول هما سواء لان كل واحد محتاج القرينة وقال في المعالم المجاز اراجع
من الاضمار لكثرة المجاز في اللسان والاضمار اقل منه واكثره دل ﴿ ١٤٤ ﴾ على الرجحان وهما يقدمان على النقل لان

النقل لا يحصل الا بعد اتفاق

الكل على ابطال الوضع الاول
وانشاء وضع آخر وذلك

معتذر او مفسر والمجاز

والاضمار والتخصيص تكفي

فيها القرينة فقدمت عليه .

وقدم النقل على الاشتراك

لان النقل ان علم حمل اللفظ

على المعنى الثاني والاحمل

اللفظ على المسمى الاول فلا

يوجد اللفظ معطلا اصلا

واما الاشتراك فانه ان قدمت

فيه القرينة بقي معطلا مجالا

فكان مرجوحا بالنسبة الى

تلك الاربعة والنسخ ابطال

الحكم بعد ارادته فيحتاج فيه

اكثر فلا ينسخ المتواتر

بالاحاد وتخصيص بها

وبالقرائن * مثال تعارض

الاشتراك والنقل قوله صلى

الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب

في اناء احدم فليفسله سبعة

يقول الشافعي رضى الله عنه

الطهارة في عرف الشرع

منقولة الى ازالة الحدث او

الحبث ولا حدث فيتعين

الحبث . يقول المالكي الطهارة

لفظها مشترك في اللغة بين

ازالة الاقدار والفعل على

وجها التقرب الى الله تعالى

لانه مستعمل فيها حقيقة اجماعا

والاصل عدم التخيير * مثال

خلاف في بعضها ياتي وجمعها تاج الدين ابن السبكي في بيتين ذكرهما في

آخر طبقاته عن شرحه للنهاج

تجوز ثم اضمار وبعدهما * نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه

وارجح الكل تخصيص وآخرها * نسخ فما بعد لا قسم تخلفه

وذكر المص ستة يحصل فيها من صور التعارض ثلاثون صورة من

ضرب ستة في خمسة لان كل واحد يعارض البقية ولا يعارض نفسه ثم

تختصر الى خمس عشرة صورة لان ما عارض شيئا منها لا يعد اذا عارضه

ذلك الشيء مثلا تعارض المجاز والتخصيص هو عين تعارض التخصيص

والمجاز كما اشار له التلمساني في شرح المعالم وقد اغفل الامام النسخ فلم يعد

الا خمسة والمص استدركه في التعديد واهمله في التمثيل . واعلم ان المراد

من الاضمار هنا الاضمار الذي تتوقف عليه صحة الكلام . ويستدعيه

المقام . وهو المسمى بدلالة الاقتضاء لا كل اضمار لانه ان كان اضمارا

واجبا كالضمير في قام من رايت الذي قام فلا شبهة في تقديمه وان كان

بلا داع فلا يصدق عليه انه دار اللفظ بينه وبين غيره ﴿ قوله مثال تعارض

الاشتراك والنقل الخ ﴾ لا شك ان لفظ غسل اشهر في المعنى الفوي

فهو . من تعارض النقل والاصل ولا شك ان الاصل مقدم ولو كان الوارد

في الحديث لفظ الطهارة لكانت حجة الشافعي رحمه الله انهض ولكن

التمثيل غير متسامح فيه . وحكمة الفصل المأمور به عندنا اما الاستقذار

لا كلمة الجيف ونحوها . واما خشية سريان داء الكلب في سورة ﴿ قوله

الاشتراك والاضمار قوله تعالى امسحوا رؤسكم يقول الشافعي رضى الله عنه يجوز الاقتصار على مسح
بعض الراس لان الباء مشتركة بين الاصاق في الفعل القاصر وبين التبعض في الفعل المتعدي فتكون ههنا للتبعض
لانه فعل متعد فلو قال امسحوا رؤسكم اصلح يقول المالكي ههنا مضمرة تقديره امسحوا ماء ايديكم

مثال الاشتراك والاضمار قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم الخ تصوير
 التعارض هنا هو ان تقدير الباء للتبويض يجعل الرؤوس مفعول امسحوا
 وهذا يعارض اضمار مفعول لامسحوا وهو ايديكم فلا يصح الجمع بينهما
 فيثبت التعارض الا انه ليس من تعارض الاشتراك والاضمار اذ لا خلاف
 في ثبوت معنى التبويض للباء في لغة العرب فلا يكون الحمل عليه في الآية
 زيادة معنى في معاني الباء حتى يتصور تعارض دعوى الاشتراك والاضمار
 على ان الشافعي لم يقل باحتمال الباء في الآية للامرين بل عين انها للتبويض
 لانها مع فعل متعد وليس في الحمل عليها حمل للفظ على الاشتراك وقول
 المص يقول المالكي اي لقصد منع اقتضاء الآية البعضية لا لقصد اثبات
 مذهبها لان معنى الآلة لا يثبت مذهب مالك من وجوب التعميم اذ
 الآلة لا يلزم استيعابها وقد تقرر في الجدل ان المانع لا مذهبها كما قدمنا
 في الحروف فارجع اليها وان كان ظاهر كلام المص هنا اشدايها ما منه
 هناك لاننا قال هنا يقول المالكي ههنا مضمرة فاشعر ان هذا دليل المالكي
 قوله مثال الاشتراك والمجاز يقول المالكي الخ بناء على كون
 النكاح حقيقة في الوطاء فيكون مجازا في العتد وقد تقدم البحث
 فيما في طالع الباب والمجاز اذا تعارض مع الحقيقة قدمت عليها لانها
 الاصل فينتج المطلوب وهو اشتراط الميسر دون التوقف لاجل
 الاجمال وبما يظهر ان المجاز مقدم على اشتراك وان لم يكن المجاز
 هو المطلوب لان العمل هنا بالحقيقة ولكن حمل المجاز
 لمنع التوقف

برؤوسكم فالرأس ممسوخ بها
 والفعل لا يتعدى للآلة بغير باء
 وقد تقدم في باب الحروف
 بسطه مثال الاشتراك والمجاز
 يقول المالكي لا تحمل المبتوتة
 الا بالوطئ لقوله تعالى «حتى
 تنكح زوجا غيره والنكاح
 حقيقة في التداخل مجاز في
 العقد والاصل عدم المجاز
 يقول سعيد بن المسيب رضي
 الله عنه بل هو مشترك بين
 التداخل والعقد لانه مستعمل
 فيها والاصل في الاستعمال
 الحقيقة فيكون مجازا فيسقط
 الاستدلال به مثال تعارض
 الاشتراك والنخصيص قوله
 تعالى «فانكحوا ما طاب
 لكم من النساء يقول المالكي
 الطيب ما انفس وقدمت
 نفس العدد الى الاربع فجوز
 له زواجهن يقول

ترجمة سعيد ابن المسيب

وسعيد بن المسيب بكسر الهمزة المشددة المخزومي القرشي المدني
توفي سنة ٩١ من كبراء التابعين وفقهاء المدينة روى عن كثير
من الصحابة وروى عنه مالك بن انس وقد عد الشافعي مراسليه في
رتبة المسانيد وكان ينكر بيعت الوليد بن عبد الملك امر بضرب خمسين
جلدة فضربه والي المدينة ولم يبايع رحمه الله ﷺ قوله مثال تعارض النقل
والاضمار قوله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امير نفسه السخ
قد تقدم ان معنى التعارض هو تعارض محامل اللفظ ولا شك ان الصوم شاع
نقله في لسان الشرع للامساك المخصوص فلا يعارضه شيء بعد ذلك
والتقرير الذي ذكره المص يرجع الى التعارض بين حمل اسم الفاعل وهو
المتطوع على الحال او الاستقبال فيؤول الى التعارض بين الحقيقة والمجاز
لان اسم الفاعل حقيقة في الحال فلا يتم مطلوب المالكي من المنع
الا بزيادة وهي اننا نصرفها عن الحقيقة الى المجاز للدلت القائمة على منع
ابطال العبادات وتلك الدلت مستقرة من نصوص الشريعة ومقاصدها.
بحيث يحصل منها ما سماه ابو اسحاق الشاطبي في غير هاته المسالة بالعموم
الحكمي فهو تاويل للظاهر لدليل ولا بدع فيه وهذا من اصول مالك
رحمه الله ان يرد خبر الآحاد او ياوله اذا خالف اصول الشريعة كما
سياتي في موضعه ﷺ قوله مثال تعارض النقل والمجاز قوله صلى الله عليه وسلم
بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة الخ ﷺ اخذ به الحنابلة وعبد الملك بن
حبيب من المالكية للقول بكفر تارك الصلاة واحتار غيرهم في الجواب عنه

الشافعي لو حمل على ميل
النفس لزم التخصيص بالنساء
اللاتي تحرم عليه بل المراد
بالطيب الحلال والنزاع في
في كون الاربع حلالا * مثال
تعارض النقل والاضمار
قوله صلى الله عليه وسلم
الصائم المتطوع امير نفسه
يقول الشافعي يجوز ابطال
الصوم المتطوع به لانه وكله
الى مشيئته بعد نقله للصوم
الشرعي فيقول المالكي ليس
منقولا بل هو في مسماه
اللغوي ومعنى الكلام الذي
من شأنه ان يتطوع امير
نفسه وسماه متطوعا باعتبار
ما يؤل اليه وهذا الاضمار
اولى من النقل * مثال تعارض
النقل والمجاز قوله صلى الله
عليه وسلم بين العبد وبين
الكفر ترك الصلاة يقول
الحنبلي الصلاة منقولة للعبادة
المخصوصة فمن تركها كفر
يقول المالكي الصلاة الدعاء
لفة والدعاء طلب ومن
اعرض عن طلب الله فهو
كافر واستعمالها في هذه
العبادة مجاز والمجاز اولى من
النقل مثال تعارض النقل
والتخصيص قوله تعالى
والذين يظهرون من نسائهم
الآية يقول المالكي فيلزم

الظهار من الامة لانها من
نساءه يقول الشافعي لفظ
النساء صار منقولا في عرف
الشرع للحرائر المباحة فلا
تتناول الآية محل النزاع ولو
لم يكن منقولا لزم التخصيص
بذوات المحارم فان من
من نساءه * مثال تعارض
الاضمار والمجاز قوله تعالى
« اذا قتم الى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم » الآية يقول
المالكي والشافعي تقديره
اذا قتم محدثين ولولا هذا
هذا الاضمار لكان الامر
بالطهارة بعد الصلاة يقول
السائل هذا المحذور يزول
بجعل القيام مجازا عبر به عن
ارادة القيام مثال تعارض
الاضمار والتخصيص قوله
تعالى فكلوا مما امسكن عليكم
والضمير في امسكن عام
فيقول المالكي الكلب طاهر
لاندرجه فيها مع جواز كل
ما امسكه ولو كان نجسا لحرم
حتى يغسل والاصل عدم
ذلك يقول الشافعي يلزم
جواز اكل كل ما امسك
بعد القدرة عليه من غير
ذكاة ولس كذلك فيلزم
التخصيص بل ههنا اضمار
تقديره كلوا من حلال ما
امسكن عليكم وكون موضع
فه حلالا محل النزاع مثال
تعارض المجاز والتخصيص

فلم يخرجوا فيه عن دائرة التاويل البعيد من السياق وجواب المصنف
يشتمل على تكليفين احدهما تاويل الصلاة بالدعاء مع ان لفظ الشارع
يحمل على عرفه . وثانيهما تاويل الترك بالاعراض استكبارا ولقد كان في
الثاني منهما كفاية ويلوح لي في الجواب ان نص الحديث جعل ترك
الصلاة مرتبة بين العبد وبين الكفر اي انها آخر دركة تبلغ للكفر
فتارك الصلاة هو في آخر مراتب الايمان فلا يقضي ذلك بكفر تارك
الصلاة بل بكونه على ابواب الكفر والله اعلم * قوله مثال تعارض الاضمار
والمجاز قوله تعالى اذا قتم الى الصلاة الخ * المثال يكفي فيه الفرض
والتسامح والا فان دفع التوقف الذي عرض يكون ببيان ان قتم الى الصلاة
معنلا عمدتم اليها لا الشروع فيها فالمسلم مأمور بالوضوء عند قصد الصلاة
لانه وقت تعين الوضوء بعد اتساعه وزيادة قيد محدثين تاويل لبيان انه
لا يجب ذلك على من لم يحدث الا اذا كان فاغسلوا امستعمل في الوجوب والندب
بناء على استعمال اللفظ في حقيقته ومجازة وهو بعيد هنا لما فيه من مزيد
الاجمال وليست هاته الزيادة بنافعة في دفع اشكال كون الآية تقتضي
الامر بالطهارة بعد الشروع في الصلاة الذي اجاب عنه السائل بارادة القيام
فلا تعارض بين الاضمار والمجاز كما يظهر بالتدبر بل هو تاويل للظاهر
لدليل . وقد بقي على المص ان يمثل لتعارض المجاز والنسخ ويلوح لي في
تمثيله حديث انما الربا في النسيئة مع حديث ربا الفضل وهو الذهب بالذهب
والفضة بالفضة والبر بالبر الخ مثلا يمثل يدا بيد فمن زاد واستزاد فقد اربى
فيحتمل ان الثاني نسخ حصر الحديث الاول الربا في التأخير ويحتمل ان الحصر
في الاول اضافي وهو مجاز فيقدم هذا الاحتمال لان المجاز مقدم على النسخ

الباب الرابع في الاوامر وفيه ثمانية فصول

الشريعة كلها طلب فعل او ترك فلا شبهة ان الاوامر نصفها (١)
ولان ابواب علم الاصول المتعلقة بمباحث الالفاظ او باحوال
الروايات وطرق الاستدلال ترجع الى تحقيق كيفية الامر والنهي ومقادير ما تقتضيه
فلا بدع ان كان باب الاوامر مقدما على الجميع بعد المقدمات ومتلوا باب
النواهي كما صنع الامام في المحصول وغير واحد. والاوامر على وزن افعال
جمع امر بالمد والضم الذي هو جمع امر كجمع كلب على اكلب ثم على
اكالب فقلبت الهمزة الثانية في الجمع مدة مجانسة لحر كة ما قبلها لسكونها
وقلبت همزة جمع الجمع واو الافتاحها اثر فتحة قال في الخلاصة

ومدا ابدل ثاني الهمزين من ❀ كلمتا ان يسكن كآثر. واو تمن

ان يفتح اثر ضم او فتح قلب ❀ واو اوياء اثر كسر ينقلب

وليس هو فواعل لان فعلا لا يجمع على فواعل واما قولهم نواهي
في جمع نهي فهو من باب المقابلة اللفظية فانهم كثيرا ما يخرجون الكلمة عن
زنتها لمناظرتها بقرينتها كما بينه الامام المازري في المعلم عند قوله صلى الله عليه
وسلم لو فد عبد القيس «مرحبا بالو فد غير خزايا ولا ندامي» لان ندامي
جمع ندمان وهو المجالس لشرب الخمر لا جمع نادم وعليه قول الشاعر :

هتاك اخيبة ولاج ابوبت ❀ يخالط البر منه الجد واللين

وانما جمع باب ابواب فان قلت : فهلا قيل الاناهي لان الواو في اوامر

(١) اي شق منها هو احد قسمين باعتبار من الاعتبارات وقد شاع في لسان العرب
اطلاق النصف على احد قسمين من شيء وان لم يكن موازيا في المقدار وقد خرجوا
عليه ما روي خذوا نصف دينكم عن هاته الحميراء اي احكام النساء وما يروى الفرائض
نصف العلم ولا ادري نصف العلم

قولنا تعالى وانموا الحج
والعمرة لله يقول الشافعي
الامر للوجوب فتجب
العمرة بقول المالكي تخصيص
النص بالحج والعمرة المشروع
فيهما لان استعمال الانعام
في الابتداء مجاز وفي هذه
المواطن مباحث ومثل كثيرة
قلتها في كتاب شرح
المحصول وجعلتها مسائل
خلاف مستقلة ومعها مباحث
شريفة هنا لك لا يحتمل
هذا الشرح المختصر ذلك
(* الباب الرابع في الاوامر
وفيها ثمانية فصول)

(الفصل الاول في مسماه ما هو اما لفظ ﴿ ١٤٩ ﴾ الامر فالصحيح انه اسم لمطلق الصيغة الدالة على الطلب في سائر

اللغات لانه المتبادر للذهن منها هذا مذهب الجمهور وعند بعض الفقهاء مشترك بين القول والفعل وعند ابي الحسين مشترك بينهما وبين الشأن والشيء والصفة وقيل هو موضوع للكلام النفساني دون اللساني وقيل هو مشترك بينهما) يتحصل ان الامر والنهي وماسواهما مما يتعلق بالكلام هل ذلك موضوع للساني او النفساني او مشترك بينهما ثلاثا مذاهب. حجة الاول التبادر للفهم. وحجة الثاني يت الاخطل وهو

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا حجة الاشتراك الجمع بين الادلة والاشراك هو المشهور واذا قلنا بانها حقيقة في اللساني فقط فيكون مدلولها لفظا وهو القدر المشترك بين جميع صيغ الاوامر وعلى هذا اختلفوا هل هي مشتركة بين القول المذكور وبين الفعل لمحو قولنا كنا في امر عظيم اذا كنا في الصلاة وقال ابو الحسين هو موضوع مع القول المذكور للشيء ايضا لمحو قولنا انتى بامر ما اي شيء وللشأن لمحو قولنا تعالى وما أمرنا الا واحدة

انقلبت عن الهمزة التي هي فاء الكليمة والهمزة السابقة هي المزيدة ولم يفعل ذلك في نواهي اذ الواو هي الزائدة لا محالة قلت قد يجاب بانهم راموا كمال المشابهة اللفظية اذ هي المقصود من المجانسة فاخرجوا عن زنة جمعه الى زنة فواعل لا كمال المشابهة بين الكلمتين

﴿ الفصل الاول في مسماه ﴾

كان المتقدمون اذا بحثوا في مسمى الامر اختلفوا اختلافا لفظيا منشؤا اختلاف اطلاقات الامر في كلام العرب فرأى الذين من بعدهم ان يفككوا جهتي البحث بان بحثوا عن مادة امر ثم عن صيغ الطلب مثل افعل ولتفعل وليس من الشأن ان يختلف في ان اسم (امر) يطلق على اشياء كثيرة وان العرف خصص بالطلب المخصوص. كما ليس من الشأن الاختلاف في اطلاقه على الملفوظ به والمستحضر في النفس اذ لا يكون كلاما معتدا به الا بذلك اما تسميته امرا فلا يحتاج الى مراعاة ما في النفس وان كان اثبات الكلام النفسي لا ينافي فيه احد حيث يقول زورت كلاما في نفسي ولا شك انه حقيقة في اللفظي مجاز في غيره بعلاقة العلية وبه يظهر ان الاخطل اصاب ولكنه بالغ في حصر الكلام في الضمائر النفسية وذلك من التصرفات الشعرية ﴿ قوله واما اللفظ الذي هو مدلول الامر الخ ﴾ اي مسمى لفظ الامر لفظا واصطلاحا وهو الصيغة الدالة على الطلب نحو افعل ولتفعل والخبر المستعمل فيه مثل عليك بان تفعل وكتب عليك ان تفعل ﴿ قوله فهو موضوع عند مالك رحمه الله وعند اصحابه للوجوب الخ ﴾ يمكن ان يؤخذ هذا من قول مالك بوجوب العمرة بالشروع مع انها سنة مؤكدة

كلمع بالبصر معناه ماشأنا في ايجادنا الا ترتب مقدورنا على قدرتنا وارادتنا من غير تاخر كلمع بالبصر والصفة كقول الشاعر عزمت على اقامة ذي صباح * لامر ما يسود من يسود . اي لصفة ما تسود من يسود ﴿ واما اللفظ الذي هو مدلول الامر * فهو موضوع عند مالك رحمه الله وعند اصحابه للوجوب وعند ابي هاشم للنسب وللقدر المشترك بينهما

عند قدوم وعند آخره (لا يعلم حاله) * في الامر سبعة مذاهب الوجوب. للندب. للقدر المشترك بينهما. اللفظ المشترك بينهما. لاحدهما لا يعلم حاله. للإباحة الوقف في ذلك كله ذكرها الامام فخر الدين في المحصول والمعالم بعضها ههنا وبعضها ههنا حجة الوجوب قوله عليه الصلاة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة ولفظة لولا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة والندب في السواك ثابت فدل على ان الامر لا يصدق على الندب بل ما فيه مشقة وذلك ايضا انما يتحقق في الوجوب وقوله تعالى لا بليس مامنعك الانسجداذا امرتك ذمها على ترك المأمور به لما امر به وذلك يقتضي الوجوب لان الذم لا يكون الا في ترك واجب او فعل محرم وقوله تعالى لهم واذا قيل اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الركوع اذ أمروا ﴿١٥٠﴾ به وهو دليل الوجوب. حجة الندب

ان الامر ورد تارة للوجوب كما في الصلوات الخمس وتارة للندب كصلاة الضحى ومن القسمين صور كثيرة في الشريعة والاشترك والمجاز خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل وجواز الترك لانه الاصل من جهة براءة الذمة وهذا بعينه هو مدرك القدر المشترك بينهما الا اننا نسكت عن جواز الترك ونقول هو مستفاد من الاصل لامن اللفظ وحجة انه لاحدهما لا بعينه وروده في القسمين والاصل عدم الاشتراك ولم يدل دليل على انه خص باحدهما فيجزم بالوضع ويتوقف في تعيين الموضوع له. حجة الإباحة

والنافلة لا تجب بالشروع عندنا الا السبعة المعروفة لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال الابهرى من كبار مذهبنا امر الله للوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم المستأنف للندب ﴿١٥٠﴾ قوله في الامر سبعة مذاهب الخ ﴿١٥٠﴾ القدر المشترك هو الطلب الراجح فيكون الوجوب والندب جزءين لذلك القدر المشترك وبما يظهر الفرق بين المذهب الرابع القائل ان اللفظ مشترك بينهما لان الاول من المشترك المعنوي وهذا من المشترك اللفظي. واما المذهب الخامس فنعم الاشتراك ولم يعين الموضوع له. واما المذهب السابع فيحتمل عندنا جميع ما قيل والصواب الوجوب لانه الغرض الاول من التشريع وغيره يحتاج لقرينة تعينه ﴿١٥٠﴾ قوله وهو عندنا ايضا للفور الخ ﴿١٥٠﴾ الفور هو المبادرة لفعل المأمور به عند بلوغ الامر او عند حصول ما علق عليه بقدر الاستطاعة وقد اخذ البغداديون من اصحاب مالك اقتضاء الامر للفور من قوله بوجوب الفور في الوضوء وان تفرقت

ان الاقسام كلها مشتركة في جواز الاقدام فوجب القول به حتى يكون اللفظ حقيقة في الجميع والاصل عدم اعتبار الخصوصيات. وحجة القاضي في التوقف في جميع الاقسام تردد الصيغة بينهما فلو علم انه موضوع لاحدهما بعينه قلنا بالمقل ولا مجال له في اللغات او بالنقل وهو اما تواتر او آحاد والاول باطل والا لحصل العلم وارتفع الخلاف والثاني لا يفيد الاطن وهو لا يكفي في القواعد اصولية والجواب ان المعلوم من حال الصحابة رضوان الله عليهم المبادرة لجملة على الوجوب كقولنا عليه الصلاة والسلام في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب لما رواه عبد الرحمن بن عوف ولم يتوقفوا في جملة على الوجوب وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتهموني اصلي وغير ذلك من اوامره عليه الصلاة والسلام وقال الله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه» واما قول القاضي لو علم بالتواتر لحصل العلم فسلم وقوله وارتفع الخلاف ممنوع فان التواتر لا يلزم عمومهم لجميع الناس فقد تواتر قضية في الجامع يوم الجمعة بأن المؤذن سقط من اعلى المنار ولا يعلم بقية اهل البلد ذلك فضلا عن البلاد النائية واذا لم يعلم يمكن الخلاف ممن لا يبلغ ذلك التواتر ﴿١٥٠﴾ وهو عندنا ايضا للفور وعند الحنفية خلافا لاصحابنا المقاربة والشافعية

وقيل بالوقف قال القاضي عبد ١٥١ الهاب في الملخص الذي ينصرة اصحابنا انه لا نفور واخذ قول مالك

انه للفور من امره بتعجيل الحج ومنعه من تفرقة الوضوء وعدة مسائل في مذهبه ووافق القاضي ابو بكر الشافعية في التراخي واختلف العلماء هل يصح في الوجوب فقط او يعمها قال وهو الصحيح واتفقوا على ان الخلاف لا يتصور اذا قلنا انه للتكرار والدوام بل يتعين الفور واختلف القائلون بالفور فقيل لا يتصور ذلك الا اذا تعلق الامر بفعل واحد وقيل يتصور ذلك اذا تعلق بمجمله افعال ثم اختلف القائلون بانه يقتضي فعلا واحدا فتركه هل يجب عليه الاتيان بدله بنفس الامر الاول ولا يجب الا بنص آخر فاكثرهم على الاول والقائلون بالتراخي اختلفوا هل يجوز تاخيرها الى غير غاية على الاطلاق وقيل الى غير غاية بشرط السلامة فان مات قبل الفعل اثم وقيل لا اثم عليه الا ان يغلب على ظنه قوته ولم يفعله وفصل آخرون فقالوا ان

عمدا توجب استينافه كما في امالي المازري على البرهان وهو الاوفق باصوله ويؤيده انه لا يتحقق عقاب المتثاقل اذا عرض له بعد ثقله ما يحول به عن الفعل لانه يعتذر بكون الوجوب متراخيا وقد لام الله قوما على ثقلمهم فقال يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله انا قلتم الى الارض الى قوله يعذبكم عذابا ايما فلو لم يكن الامر للفور لما كان من وجه لتوبيخهم قبل تبين عصيانهم ولعل هذا ونحوه هو الذي اوجب جزم المص بنسبة القول بالفور لما لك رحمه الله وان كان لم يجزم به من تقدمه وذهب المغاربة وابن الحاجب من المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة في نقل ابن التهامي والمازري الى انه للتراخي ما لم يوقت فان عاق بشرط او صفة او وقت وجب فعله عند حصول المعلق عليه واخذوا ذلك من قول مالك ان الزوجة تستاذن زوجها في الحج عاما بعد عام كذا في امالي المازري وقوله والقائلون بالتراخي الخ المراد بالتراخي عدم الفور لا كون التراخي مقتضى الامر قال المازري في اماليه على البرهان هذا عبارة اولع بها المصنفون ومقتضاها ان المبادرة الى الفعل ممنوعة وهذا لم يقل به احد وانما مرادهم اجازة التأخير وقوله فان مات قبل الفعل اثم الخ اي مع جواز التأخير وبه قال اصحاب مالك وامام الحرمين كما في امالي المازري على البرهان وهو غريب لانهم

غلب على ظنه انه لا يموت فوات ام بآثم كرامي السهم يغلب على ظنه شيء فيصيب غيره او ضارب زوجته على النشور او السلطان يعز مع ظن السلامة وهو مختار القاضي ابي بكر والقائلون بالتأخير اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز التأخير الا الى بدل وهو العزم على ادائه في المستقبل ليفارق المندوب وقيل العزم ليس بدلا بل هو شرط في جواز التأخير والقائلون بانه بدل اختلفوا فمنهم من قال بدل من نفس الفعل وقيل بدل من تقديمه واحتج من قال بان التراخي لا يتاتي الا في الواجب ان التراخي معناه انه لا ياتم بالتأخير وذلك متعذر في المندوب لتعذر الاثم في نفسه في المندوب وجوابه انه قد يندب على التراخي كما في صدقة التطوع وقد يكون على الفور كما في تحية المسجد حجة التراخي في الواجب ان الامر انما يدل على الطلب وهو اعم من الوجوب على التعجيل فوجب ان لا يدل على الفور الا بدليل منفصل فيكون مخيرا وهو التراخي *

حجة الفور قوله تعالى لا بليس
 مامعك ان لا تسجد اذا مرتك
 فلو لا الفور لكان من حجة
 ابليس ان يقول انك امرتني
 بالسجود ولم توجب علي
 الفور فلا اعتب . وحجة
 القول بانه اذا فات لا يلزم
 مثله في وقت آخر الا بدليل
 منفصل أن الاوامر تابعة
 للمصالح وكون الاوقات
 المستقبلية مساوية للوقت
 الحاضر امر مشكوك فيه
 فوجب ان لا يجب الا بامر
 جديد يدل على مساواة الزمن
 الثاني للاول في المصلحة فان
 الاصل عدمها فضلا عن
 مساواتها حجة القول بانه
 يلزمه في الزمن الثاني بالامر
 الاول ان الامر دل على اصل
 الفعل والزمن الفوري والبال
 على المركب دال على مفرداته
 بالتضمن وقد تعذر احد
 الجزئين وهو الزمن الفوري
 فوجب ان يبقى الامر
 متعلقا بالجزء الآخر
 وهو اصل الفعل فيفعل
 المامور في اي زمان شاء
 بعد ذلك ﴿ ١٥٢ ﴾ وهو عنده
 للتكرار قاله ابن القصار
 من استقرار كلامه وخالفه
 اصحابه وقيل بالوقف لنا
 قوله تعالى لا بليس مامعك
 الا تسجد اذا مرتك رتب
 الذم على ترك المامور به

جمعوا بين كون التأخير جائزا وترتب الاثم عند الفوات فيكون الجواز عندهم
 مشروطا بما اذا لم يحصل مانع من الفعل فان حصل المانع نسخ الجواز وهو
 الذي اشار له المص بقوله وقيل الى غير غاية بشرط السلامة فان مات الخ
 فتكون السلامة معتبرا وقوعها لا ظنها وقوله وقيل لا اثم عليه هو قول القاضي
 كما في امالي البرهان وهو الموافق لمعهود الشرع والقياس اما مع ظن الفوات
 فاتفق الجميع على عدم جواز التأخير وبهذا يندفع ما قد يتوهم في
 كلام المص من التخالف ﴿ ١٥٣ ﴾ قوله حجة الفور قوله تعالى لا بليس
 الخ ﴿ ١٥٤ ﴾ ندفعها بان ابليس قد ظهر عليه من الانكار ما لا يرجي
 معه امثال وهذا السر في زيادة نحو ابي ونحو استكير بعد الاستثناء في
 قوله تعالى الا ابليس في الآيات الوارد فيها ذكر امتناع من السجود وهذه
 الحجة ذكرها المصنف في الشرح وستاتي له في المتن
 بعد مسالمة التكرار لانه ذكرهما جميعا ثم احتج لهما لشدة المناسبة بينهما
 اذ التكرار يستلزم الفور ﴿ ١٥٥ ﴾ قوله وهو عنده للتكرار قاله ابن القصار الخ ﴿ ١٥٦ ﴾
 التكرار هو اعادة فعل المامور به عند اتمامه بقدر الاستطاعة وسبب
 الخلاف في هاتئ المسالمة ورود اوامر دلت على طلب تكرار المامور به
 مثل اقيموا الصلاة واوامر لم تدل مثل والله على الناس حج البيت ولاشبهة
 فيما عرف حاله بل الكلام في ما تجرد عن القرائن على ايها يحمل وقد
 احتج بعضهم للتكرار بسؤال الاقرع بن حابس النبي صلى الله عليه وسلم
 عند نزول آية الحج العا منها هذا ام للابد ولا حجة فيه اما اولا فلانه سؤال
 عن تكرار لا لغير المخاطب بدليل انه مع جوابه صلى الله عليه وسلم بقوله
 « للابد » لم تجب الاعادة في كل سنة على احد . واما ثانيا فلما سلم انه

سؤال عن التكرار فهو مشترك الا لزام لانه كمال السؤال على توهم التكرار كذا الك
يدل على توهم عدمه والا لما سئل عنه فيحتاج به ايضا للفور. واما ثالثا فاما
نقله المازري في اماليه ان النبي صلى الله عليه وسلم انتهر السائل. وقد تردد النقل عن
مالك رحمه الله في هاتئ المسألة فنقل القاضي عبد الوهاب عن المذهب
انه للمرة واختاره ابن الحاجب سواء كانت المرة مدلوله ام لازم مدلوله
وهو طلب الماهية قال المازري في امالي البرهان احتجوا بما وقع في اول
كتاب الوضوء من المدونة لما سئل ابن القاسم عن وجوب تكرير غسل
الاعضاء فاستدل على نفيه بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم ونقل ابن القصار
عنه انه للتكرار ونسبه المازري ايضا الى ابن خويزمنداد واحتجوا
بقوله باعادة التيمم لكل صلاة. قلت ولا حجة فيه لانهم عللوا باحتمال
وجدان الماء فتجب اعادة الطلب ولا تكون عبادة مشكوك البقاء وقد
روي عن مالك في المريض الذي لا يستطيع استعمال الماء والمتذكر لصوات
كثيرة انهما يصليان بتيمم واحد صاواتهما فان قلت : اذا كان الصحيح
ان الامر لطلب الماهية او المرة المبهمة فهو مطلق وهو عند عدم القرينة
يحمل على اكمل افرادها كما سيأتي فلنحمله على التكرار لان حالة التكرار
اكمل حالات فردا قلت : ليس تكرار الفرد الواحد من الجن على اكمل الافراد

ترجمة ابن القصار

وابن القصار هو القاضي ابو الحسن علي بن عمر ابن القصار البغدادي
المتوفى سنة ٣٩٧ سبع وتسعين وثلاثمائة اخذ عن الابهرى وولي قضاء
بغداد. الف كتاب الخلاف احتج فيه لمذهب مالك فكان ابو حامد

في الحال وذلك دليل
الوجوب والفور * واما
التكرار فاصحة الاستثناء
في كل زمان من الفعل قال
القاضي عبد الوهاب في
الملخص مذهب اصحابنا انه
للمرة الواحدة وقاله كثير
من الحنفية والشافعية قلت
* وقال الشيخ ابوا سحق
الشيرازي في كتاب اللع
ان القائلين بالتكرار قالوا
بذلك في ازمة الامكان دون
اوقات الضرورات فيكون
على هذا اطلاق غيره محمولا
على تقييده وقولي في اصل
الكتاب عنده اريد مالكا
ويدل على التكرار انه لولم
يكن للتكرار لامتنع ورود
النسخ عليه بعد الفعل * ولانه
ضد النهي وهو للتكرار
فيكون للتكرار لان العرب
تحمل الشيء على ضده كما
تحمل على نظيره كما نصبوا
بلا قياسا على ان وهي ضدها
وحجة المرة الواحدة انه
ورد للتكرار كما في الصلوات
الخمس وللمرة الواحدة كما
في الصلاة على رسول الله
محمد صلى الله عليه وسلم
والاصل عدم المجاز
والاشتراك فوجب جعله
حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو اصل الفعل حجة
الوقف تعارض الادلة (فان
علق على شرط فهو عنده

الاسفرائيني الشافعي يقول فيه ماترك لقائل ما يقول رحمه الله ﴿ قوله واما
التكرار فاصحة الاستثناء النسخ ﴾ ذكر المصنف هذا الدليل في المتن ولم
يشرحه استغناء عنه بالدليل الذي ذكره في الشرح وهو احتجاجهم بورد
النسخ ومثال الدليلين واحد وهو ان استثناء ازمة من الفعل واخراج
الازمنة الباقية بالنسخ دليل على ان الامر شامل لما اخرج فلولا الاخراج
لوجب التكرار في البقية وقد سلهما المص . وجوابهما فيما يلوح لي ان
الخلاف في دلالة الامر على التكرار دلالة مطردة لا في قبوله للتكرار
لانه قد تقدم في التراخي ان لا خلاف فيه وتقدم هنا ان الخلاف فيما اشبهه
حاله فنحن نسلم ان الاستثناء والنسخ يقتضيان كون المستثنى منه والمنسوخ
دالين على التكرار ولكن هل يلزم من ذلك انسحاب التكرار على كل امر
كما ان صحة الاستثناء او النسخ لا تدل على اكثر من صلاحيته للتكرار
لا وقوعه بالفعل ﴿ قوله وقال الشيخ ابو اسحاق النخ ﴾ المراد باوقات
الضرورات اوقات قضاء الحاجات العادية والتكاليف السابقة كما نقله المص
في شرح المحصول لا خصوص الضرورات التي لا تستقيم الحياة الا بهامثل
الاكل والنوم ولا يخرج على تكليف ما لا يطاق لانهم قد اولا في حق الله
تعالى خاصة والكلام هنا في مقتضى الامر لغة اذ اللغة ما وضعت الا
للممكن عادة ﴿ قوله ولانه ضد النهي النسخ ﴾ مدفوع بان شرط القياس
وجود الجامع وانتفاء الفارق ولا نسلم تحقق الشرط في النهي وقوله ان
الشيء يحمل على ضده غير معهود ودعوى ان لا نصبت حملا على ان ضدها
ممنوع بل نصبت بنفس العلة التي نصبت بها ان وهو كونها لتاكيد النفي

وعند جمهور اصحابنا والشافعية لل تكرار خلافا للحنفية (القائلون بالتكرار عند عدم الشرط قائلون به مع الشرط بطريق الاولى لان الشروط اللغوية اسباب والحكم يتكرر بتكرار سببه فيجتمع امران للتكرار الوضع والسببية وامان قال بعدم التكرار عند عدم التعليق فاختلوا عند التعاقب فمنهم من طرد اصله وقال بعدم التكرار ومنهم من خالف اصله لاجل السببية الناشئة من التعليق قال القاضي عبد الوهاب القائلون بعدم التكرار في الامر المطلق قالوا به عند تكرار الشرط والصفة وهو قول كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي وقال القليلون من اصحابنا ﴿ ١٥٥ ﴾ واصحاب الشافعي واني حنيفة لا يقتضيه قال

وهو الصحيح. واختلف في النهي اذا قلنا انه لا يقتضي التكرار فهل يتكرر عند تكرار الشرط والصفة وقال الصحيح تكرار النهي عند التعليق بخلاف الامر. حجة القول بعدم التكرار عند وجود الشرط كقوله ان زالت الشمس فصل او الصفة كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا هذا ليس فيه الا الربط بالشرط والصفة والربط اعم من كونه يوصف بالدوام والادال على الاعم غير دال على الاخص فوجب ان لا يدل التعليق على التكرار حجة التكرار ان الصفة والشرط مجريان مجرى العلة والحكم يتكرر بتكرار علته (مسألة) قال القاضي عبد الوهاب فان كرر الامر كقوله اضرب زيد اضرب زيدا وصل ركعتين صل ركعتين قال الصحيح التكرار كان الامر للوجوب او الندب ما لم يمنع

كما كانت ان لنا كيد الاثبات ﴿ قوله قال وهو الصحيح آه ﴾ اذ ليس من مقتضى الشرط التكرار بل حصول الفعل عند شرطه مرة والا لكان القائل ان اتيتني بالف فلك كذا قفيزا من قمع مقتضيا ان يسلم له اضاعافه عند تعدد الآفة اما الشروط الدالة على العموم فلا خلاف في دلالتها على التكرار نحو مهما وكذا ما يشعر بسببية او علية او حكمة ومنه المعلق على الصفة ولهذا فصل القاضي ابو بكر الباقلاني فقال المعلق على شرط لا يتكرر والمعلق على الصفة يتكرر ﴿ قوله مسألة قال القاضي عبد الوهاب فان كرر الامر الخ ﴾ القول بان تكرار اللفظ يقتضي التكرار غريب فقد قال مالك ليس على من كرر اليمين في شيء واحد غير كفارة واحدة لان شان تكرير الجملة الواحدة التاكيد نعم يقرب هذا القول في تكرار المفعول المطلق لشبهه بالفعل من جهة وبمتعلقاته من جهة ولهذا اختلفوا في قوله تعالى كلا اذا دكت الارض دكا دكا هل المراد دكا شديدا او دكا بعد دك بخلاف والملك صفا صفا لان بقية متعلقات الفعل يفيد تكرارها التعدد مثل دخلوا واحدا واحدا وبابا بابا ﴿ قوله مسألة واذا عطف على الاول امر آخر الخ ﴾ اي انه اذا عطف امر على امر فهل يحمل على التأسيس حتى

مانع وقيل لا يتكرر وقال بعض الواقفية بالوقف قال. والخلاف في ذلك انما يتصور في الامر الثاني اذا كان من جنس الامر الاول اما غير الجنس فمتعين ان يكون مستأنفا وهو متفق عليه نحو صل صم وكذلك لا يتصور الخلاف ايضا الا قبل صدور الفعل الاول فاذا قال له صم بعد ان صام يوم متعين الاستئناف حجة التكرار ان الاصل ان اللفظ يحقق مقتضاه ويفيد معناه وقد يتكرر لتكرار المعنى. حجة عدم التكرار ان الاول محقق والثاني يحتمل ان يكون انشاء ويحتمل التاكيد فلا يحمل على الانشاء لا بدليل لان الاصل براءة الذمة (مسألة) قال القاضي عبد الوهاب موانع التكرار امور احدها ان يمنع التكرار اما عقلا كقتل المقتول وكسر المكسور وكذلك صم هذا اليوم (وشرعا) كتكرار العتق في عبد فانه كان يمكن ان يكون العتق كالطلاق يتكرر ويكمل بالثلاث. وثانيها ان يكون الامر الاول مستغرق للجنس فمتعين حمل الثاني على الاول وكذلك الخبر كقوله اجدل والزناة او خلقت الخلق فمتعين حمل الثاني على الاول. وثالثها ان يكون هنالك عهدا وقرينة حال يقتضي الصرف للاول (مسألة) قال واذا عطف على الاول

أمر آخر ليس ضد الاول بل خلافه حمل على التكرار نحو اركعوا واسجدوا وان كان ضده فكذلك لان الشيء لا يؤكد بضده ويشترط في ذلك ان يكون في وقتين نحو اكرم زيدا انه وان اتحد الوقت حمل على التخيير ولا يعمل على النسخ لان من شرطه انراخي حتى يستقر الامر الاول ويتبع التكليف والامتحان به وتكون الواو حينئذ بمعنى او حتى يحصل التخيير وان ورد الثاني بمثل الاول فقليل يكون انشائي غير الاول لان العطف يقتضي التخيير واختاره القاضي ابو بكر وهو الذي يجيء على قول اصحابنا . وقيل يكون انشائي هو عين الاول وكما ان العطف يقتضي التخيير فلا يصلح براءة الذمة ولا بد في هذا المذهب من التفصيل المتقدم من امكان التكرار واستحالة لنا اتفاق النجاة على ان الشيء لا يعطف على نفسه ولذلك منعوا العطف في التأكيد لمجريات زيدا نفسه وعينه لان التأكيد عين المؤكد ولم يمنعوه في النعت لان النعت غير المنعوت لمجريات زيدا الظريف والعاقل (* فرع) مرتب اذا كان الاول مستغرقا للجنس والانشائي يتناول بعضه كقوله تعالى حاسطوا على الصلوات والصلاة الوسطى قيل يكون الثاني قضا للاول قال القاضي عبد الوهاب والصحيح ان ذلك محمول على ما سبق لوهو عند السامع من التخييم والتعظيم للاسم المذكور ثانيا اهتماما به فافرد بالذكر لان العرب اذا اهتمت ﴿ ١٥٦ ﴾ بوع من جنس او فرد منه افردته

بالذكر اهتماما به ومنعاه له ان يعتقد ان العموم مخصوص به وانه يجوز خروجه منه فمع التخصيص يمنع ذلك . وان كان الثاني اعم من الاول نحو اقتلوا اهل الاوثان واقتلوا جميع المشركين ففيه الخلاف المتقدم قال والصحيح التخييم ايضا والبداءة بما هو اهم وان كان غالب الكلام ان يؤخر فقد تقدم (فرع) قال الامام فخر الدين اذا تكرر الامر والاول منكر والثاني معرف نحو صل ركعتين صل الركعتين او صل الصلاة يصرف للاول لانها لام العهد فان عطف نحو صل

يكون من باب الامر المكرر الذي قيل انه يفيد التكرار ام لا والقصد هنا التفصيل فظهرت المناسبة بينها وبين ما تقدم اذ المتقدم تكرر الامر بلفظه وهذا برادف ﴿ قوله فرع مرتب الخ ﴾ هو قولهم ذكر بعض افراد العام لا يخصصه ومناسبتها بمسالتنا ان العطف لا يدل على امر جديد حتى يقتضي التكرار ﴿ قوله قال والاشبه اذا عطف العام على الخاص الوقف الخ ﴾ انما يكون الوقف عند تعارض الادلة وما يقتضيه العطف من المغايرة لا يعارض العموم للاكتفاء بمغايرة العموم والخصوص وقد تقرر ان عطف الخاص على العام لا يخصص وبالاولى عطف العام فيعمل العموم ولا يعارضه العطف فلا وجه للتوقف ﴿ قوله لا مفهوم له يدل الخ ﴾ يدل صفة لمفهوم وليس استثناء لان المقصود عدم دلالة على عدم الطلاق لادلالته

ركعتين وصل الركعتين او صل الصلاة فعند ابي الحسين الاشبه الوقف لان العطف يعارضه لام العهد فيجب الوقف قال وعندي يحمل على التخيير لان لام الجنس كما تستعمل للعهد تستعمل لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبدة اشتر لنا الخبز واللحم فما تعينت معارضتها للعطف قال والاشبه اذا عطف العام على الخاص الوقف لانه ليس ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف (وبديل على الاجزاء عند اصحابه خلافا لابي هاشم لانه لو بقيت الذمة مشغولة بالفعل لم يكن اتى بما امر به والمقدر خلافه وهذا خلف) الكلام في هذه المسألة شبهه بالكلام في مفهوم الشرط فاذا قال لامرأتها انت طالق ان دخلت الدار فلم تدخل يقول القاضي الشرط لا مفهوم له يدل على عدم طلاقها عند عدم الدخول بل عدم طلاقها ماخوذ من الاستصحاب في العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط كذلك ههنا الانسان ولد بريئا من الحقوق كلها فورد الامر فاقضى

شغل الذمة بذلك الفعل فاذا اتى بما كان الاجزاء وهو براءة ذمته بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب للبراءة لا من الاتيان بالمأمور به. وغيره يقول بل بالامرين والاجزاء عبارة عن سقوط التكليف وقولي عند اصحابي اعني مالكا رحمه الله وما ذكرته من الدليل هو مستند الامام في المحصول وليس بشيء لانه قال ان الامر لو لم يدل على الاجزاء لبقى الامر اما متعلقا بذلك (الفعل الواقع او غيره) والاول محال لئلا يلزم تحصيل الحاصل والثاني يقتضي انه انما اتى بما امر به والمقدر خلافه فلا يبقى الامر متعلقا بعد الاتيان بالمأمور به هذا هو بسط ما ذكرته في الاصل وهو قول الامام في المحصول غير اني جعل عدم الدلالة على الاجزاء نفس الدلالة على العدم فانه انما بين ان الامر لم يبق متعلقا وعدم تعلقه عدم دلالة ومقصود هذه المسألة الدلالة على البراءة وهي الدلالة على العدم واين احدهما من الآخر فسورة الاخلاص فيها عدم الدلالة على وجوب الزكاة وليس فيها دلالة على عدم وجوب الزكاة فامل ذلك واختلفت عبارة العلماء في هذه المسألة فبعضهم يقول الامر يدل على الاجزاء بمعنى انه يدل على وجوب فعل لو فعل اجزا وبرئت الذمة والامر يدل بوسط وبعضهم يقول الاتيان بالمأمور به يقتضي الاجزاء وهذا بغير وسط فهو اولى قال القاضي عبد الوهاب والذي يقتضيه مذهب اصحابنا المالكية ان الامر يقتضي اجزاء المأمور به وهو قول جميع الفقهاء قل وذهب اكثر من تكلم في الاصول الى انما لا يقتضي الاجزاء ومرادهم انه لا يفيد بمجردة بانه لا يلزم المكلف فعل مثله على وجه القضاء لانه يمتنع من العاقل الحكيم ان يقول لعبده افعل كذا فاذا فعلته على الوجه المعبر لا يجزيه عنك ويجب ﴿١٥٧﴾ عليك الاتيان بعمله ثم يلزم ذلك في المثل ايضا وذلك مخالف لطريقة العقلاء بل

المقصود حصول المصلحة فاذا حصلت اكفى العقلاء بها هذا هو شان اللغة واما جواز تكليف ما لا يطاق وعدم اعتبار حصول المصالح حصلت ام لا فهذا انما يتجه بالنسبة الى ما يجوز على الله

على عدم الطلاق كما لا يخفى ﴿قوله انه لا يلزم الخ﴾ مفعول يفيد ﴿قوله﴾ قال المتكلمون ومن وافقهم في اثبات الصفات ونفي خلق القرآن الخ يريدان هاتاه المسألة فرضها المتكلمون الذين نوعوا الكلام في الازل لامر وغيره واطلق عليهم هاته الاوصاف لانهم كانوا معروفين بها في القديم لا للدلالة على ارتباط

تعالى لا بالنسبة الى اللغة وكلا منافي للغة من حيث هي لغة هل هي من هذا القبيل امر لا لا في جهة الربوبية وما كان يجوز عليها. احتجوا بوجوه احدها ان الظان للطهارة في آخر الوقت يجب عليه الفعل ومع ذلك اذا تذكر عدم الطهارة وجب القضاء فلا تنافي بين وجوب الفعل وعدم دلالة على الاجزاء وعدم القضاء. وثانيها ان المضى في الحج الفاسد والصوم الفاسد واجب ومع ذلك يجب القضاء فحصل الوجوب بدون الاجزاء. وثالثها ان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الاجزاء عملا بكونهما من مصدر واحد فوجب ان يتحد مدلولهما فيهما والجواب عن الاول ان كلا منافي للفعل المستجمع للشرائط في نفس الامر لا في ظن المكلف فقط وعن الثاني ان تلك الافعال محزنة عن الامر الوارد بالتمادي وعن الثالث اننا لا نسلم ان النهي لا يدل شرعا على الفساد بل يدل عليه ﴿وعلى النهي عن اضداد المأمور به عند اكثر اصحابي من المعنى لا من اللفظ خلافا لجمهور المعتزلة وكثير من اهل السنة﴾ اريد بالضمير في قولي اصحابي مالكا رضي الله عنه وقولي من المعنى اريد به ان الامر يدل بالالتزام لا بالمطابقة قال القاضي عبد الوهاب في الملخص قال المتكلمون ومن وافقهم في اثبات الصفات ونفي خلق القرآن ان الامر بالشيء نهى عن ضده اذا كان ذا ضد واحد وعن جميع اضداده اذا كان له اضداد وقوله الاشعري وغيره وقيل يشترط في ذلك ان يكون وجوبا لا ندبا حكاة القاضي ابوبكر وقال ويشترط فيه ايضا ان يكون مضيقا لان الموسع لا ينهى عن ضده لقبول الوقت لها وقال القاضي هو نهى عن ضده كان وجوبا او ندبا قلت : ان كان وجوبا فظاهر وان كان ندبا يكون النهي عن الضد على سبيل الكراهة وفي الاول على سبيل التحريم

ومن محاسن العبارة في هذه المسألة ان يقال ان الامر بالشيء نهى عن جميع اضداده والنهي عن الشيء امر باحد
اضداده فاذا قال له اجلس في البيت فقد نهاه عن الجلوس في السوق والحمام والمسجد والطريق وجميع المواضع
فاذا قال لا تجلس في البيت فقد امره بالجلوس في احد المواضع ولم يامر به بالجلوس في كلها . لنا ان الامر بالشيء يدل
على الوجوب ومن لوازم الوجوب ترك جميع الاضداد والبال على الشيء دل على لوازمه فالامر دال بالالتزام
على ترك جميع الاضداد . احتجوا بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والغافل عن الشيء لا ينهى عنه . وجوابه
ان القصدانما يشترط في الدلالة باللفظ التي هي استعمال اللفظ ﴿ ١٥٨ ﴾ اما دلالة اللفظ فلا وهذا من

قبيل دلالة اللفظ لا من قبيل
الدلالة باللفظ وقد تقدم
الفرق بينهما وان دلالة
الالتزام من هذه دون
تلك . واعلم ان هذه المباحث
تتعلق بالكلام اللساني اما
الكلام القديم النفساني فففس
الامر هو نفس ما هو نهى
لان كلام الله تعالى واحد
ولا يقال بالالتزام بل هو
هو ولا دلالة للنفساني
توصف بالتزام ولا مطابقة
بل الفرق بينهما من حيث
التعلق فقط والحقيقة واحدة
﴿ * ﴾ ولا يشترط فيما علو
الامر خلافا للمعتزلة واختار
الباجي من المالكية والامام
فخر الدين وابو الحسين
من المعتزلة الاستعلاء وام
يشترط غيرهم الاستعلاء ولا
العلو والاستعلاء هيئمة
في الامر من الترفع و اظهار
القهر والعلو يرجع الى هيئمة
الامر من شرفه وعلو منزلته

هاتم المسألة بمسألة خالق القرآن ﴿ قوله ولا يشترط فيه علو الامر الخ ﴾
المراد بالعلو كون الامر عاليا في المقدار على المأمور وان لم يات في امره
بما يدل على اظهار ذلك . والمراد من الاستعلاء اقتران صيغة امره بلفظ
او قرينة يدل على الجزم في طلب الامثال . والمراد من المسألة هل يشترط
في تحقق مفهوم الامر العلو او الاستعلاء حتى اذا تجردت الصيغة عن
احدهما عند من يعتبره كانت التماسا او دعاء ام لا يشترط كذا اشار له العضد
وصاحب التلويح . وقد ذهب الاشعري وجمهور اتباعه الى عدم اشتراط
شيء منهما وحجته ان الصيغة تعتبر امرا بلفظها وتخصيص بعض انواعها
باسم الدعاء او الالتماس تادب . وذهب جماعة من الشافعية والمعتزلة الى
اشتراط كون الامر عاليا في الواقع والالتماس يعد امره امرا . وذهب المحققون
الى اشتراط الاستعلاء وهو قول الباجي وابن الحاجب والحنفية والامام وابي
الحسين البصري ويتفرع على الخلاف ان الامر اذا اقترن بما يدل على العظمة
كان امرا كاملا ودل على الوجوب . وان اقترن بما دون ذلك او تجرد لم
يدل لانه يشبه الالتماس حتى ولو كان من الاعلى للدنى مثل المقترن

بالنسبة الى المأمور قال القاضي عبد الوهاب في الملخص . الذي عليه اهل اللغة وجمهور اهل العلم اشتراط
العلو واختاره هو ايضا اعني القاضي عبد الوهاب وقال الامام فخر الدين ان الذي عليه المتكلمون
انما لا يشترط لا علو ولا استعلاء لانه صيغة موضوعية بمعنى فيصح مع هذه الصفات واضدادها كالحجب
والاستفهام والترجي والتمني فانها تصدق مع العلو والدنو والاستعلاء والتواضع ولا يختلف الحال بحسب
اختلاف حال المتكلمين بها . حجة العلو انه لا يحسن في العادة امرت الله اذا دعوتهم ولا امرت الملك ولا امير
المدينة مع ان قولنا اهدنا واغفر لنا ياربنا هي صيغة الامر وكذلك مخاطبات الملوك والامراء ولما تعذر تسمية
ذلك امرا في العرف وجب ان يقال انه لفظة كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير فوجب ان يكون العلو شرطا

بترغيب نحو قوله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة الى قوله ان
 يغفر الله لكم فيدل على ندب المأمور به لانه شابه الالتماس وفيه تحخير
 وانما لم يشترطوا العلو لجواز كون امر المساوي واجب الامثال . هذا غاية
 ما امكن في تصوير اثر للمسالة في هذا العلم وكانها باللغة اعلق منها بالاصول
 اما لو فرضوا اعتبار المساو والاستعلاء في الاستدلال على الوجوب ودونها
 في الاستدلال على الندب لكان وجهها وجيها اذ كلاهما يدل على الجزم
 في الامر وقد اخرج البخاري في باب اتباع النساء الجنائز عن ام عطية
 رضي الله عنها انها قالت نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا ﴿ قوله ﴾
 ولذلك يصفون من فعل ذلك بالحق الخ ﴿ هذا دليل مثبت شرط
 الاستعلاء كما اشار له المضد وقرره التفتازاني في حاشيته بعد ان ضلت
 فيه افهام وحاصله انه لولا اعتبارهم الاستعلاء في مفهوم الامر لما ذموا
 الادنى بامر الاعلى بل حملوه على الالتماس والتالي باطل لان الادنى اذا
 امر الاعلى بدون تلطف كان ملوما في العرف وهذا الوجه نفسه يتبين
 به بطلان قول العلو لانه لو كان العلو شرطاني تحقق ماهية الامر لما اعتبر
 طلب الادنى من الاعلى امرا حتى يذم لاجله لظهور قرينة حاله انه لا يريد
 الامر فلا وجه لذمه فقوله من فعل ذلك اي امر مع الدنو كما يشير
 له متقدم كلامه اذ لا يوصف الامر بالحق الا اذا كان دنيا فتأمل ﴿ قوله ﴾
 مع ان الله تعالى خاطب عباده احسن الخطاب الخ ﴿ اي فيما هو متعين
 للوجوب وهو تقوى الله والجواب عن هذا انا نسلم ان الله خاطب عباده
 احسن الخطاب لكن في مواقع الترغيب او التخير كما قدمنا اما ما ذكره
 فليس من اللين في شيء اذ التذكير بالنعم او بالعبودية او بعظمة الله الذي

وتكون هذه الصيغة مع
 الدنو مسالمة وفي حق الله
 تعالى خاصة تسمى دعاء ومع
 التساوي تسمى التماس . حجة
 الاستعلاء ان من صدر منه
 الامر برفق لا يقال له امر
 ومع الاستعلاء يقال له امر
 * ولذلك يصفون من فعل
 ذلك بالحق ويقولون للعباد
 ان امر سيدك اذا استعمل في
 لفظه واذا لم يستعمل لا
 يقولون له ذلك فدل على
 ان الاستعلاء شرط ويرد
 على الفريقين ان الله تعالى يقال
 لهذه الصيغة في كتابة امر
 اجماعا مع ان الله تعالى
 خاطب عباده احسن الخطاب
 واليه فقال اتقوا الله الذي
 تساءلون به وفي موضع آخر
 الذي خلقكم من نفس واحدة
 الى غير ذلك من التذكير
 بجميل نعمه وجزيل احسانه

وتسأل به من قبيل الاستعلاء وما شاع من ان الخطاب بعبادي خاص بالمومنين
في مقام التلطف ينقضه قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا فيقول انتم اضللتهم
عبادي هؤلاء ﴿١﴾ وقالت بلقيس الخ ﴿٢﴾ انما هو من قول فرعون
وساق المص حكاية الآية وبیت دريد وعمرو بن العاص شاهدا
على اطلاق اسم الامر لفتة على مالا علو فيها ولا استعلاء لقوله ويرد على
الفریقین لكن على سبيل التوزيع اذ الآية ليس فيها استعلاء لانزل فرعون
ولكن ثمة العلو. والبيتان ليس فيهما العلو ويحتملان الاستعلاء وبعد فيرد
على الجميع ان كلام فرعون ورد في حال ضيقه في خطب بعثة موسى
عليه السلام فكان جديرا بالتنازل عن جبروته ليستهيوي قومه ، بلين قوله ،
وهذا دأب الجبارين عند حلول المضائق بهم لان سوابق مكرهم تساجيهم
بتوقع المكر من رعاياهم فيتحيلون لاستخلاص نصحتهم بلين الحديث
لانهم يستعظمون في الثواب رد الجواب وعادة الضعفاء ان يستعبد لهم
رضى جبارتهم كالكلب المزجور ترمى له اللقمة بعد زجره وسبه فيايتها
مبصبصا بذنبه ولذلك جعل الامر امرهم والارض ارضهم فقال يريد ان
يخرجكم من ارضكم فاذا تآمرون واذا كان كذلك فقد جعل نفسه طوع
امرهم فاطلاق اسم الامر على اشارتهم تمثيل لحاله ، او حكاية لمرادف مقاله .
ولا حاجة الى دعوى المجاز التي حاولها صاحب التلويح. واما بيت دريد
فامرأه واضح لانهم لما تبينوا اصالته رايه كان له ان يستعلي عليهم فيسمي
اشارته امرا على انه كان من سادة قومه. واما بيت عمرو بن العاص فكذلك
لانه لما قل له فاصبحت نادما كان جديرا ان يمت عليه ويتناول ويسمي
ارشاده امرا للاستعلاء هذا والرواية المعروفة في بيت عمرو بن العاص

ومعلوم ان هذا ضد
الاستعلاء ﴿٣﴾ وقالت بلقيس
لقومها فاذا تآمرون وهي اعلى
منهم . وقال دريد بن الصمة
﴿٤﴾ امرتهم امرى بمنعرج
اللوى ﴿٥﴾ فلم يستبينوا الرشدا
الاضحى الغد ﴿٦﴾
وكان المأمور من هو اعظم
منه في قومه وقال عمرو بن
العاص لمداوية رضى الله عنهما
﴿٧﴾ امرتك امرا جاز ما
فصصتني ﴿٨﴾ فاصبحت مسلوب
الامارة نادما ﴿٩﴾
ومعاريبة اعلى منه فدل على
عدم اشتراط العلو واما
كوتنا لا نسمي طلبنا من الله
تعالى امرا فللادب وكذلك
الملوك وغيرهم ولا يلزم
من ترك اطلاق اللفظ للادب
ان لا يكون لفتة كذلك كما
اننا لا نسعى الله تعالى علامة
ولا سخيا وان كانت
المسميات بذلك موجودة
ولكن حصل المنع لاجل
ايهام تاء التانيث في العلامة
وان العطاء بالسجبة التي لا
تكون الا في جسم فكذلك
ههنا ﴿١٠﴾ ولا يشترط فيه
ارادة المأمور به ولا ارادة
الطلب خلافا لابي علي وابي
هاشم من المعتزلة لانا انما
معنى خفي يتوقف العلم
به على اللفظ فلو توقف
﴿١١﴾ في نسخة قليلة صحيحة
الاقتصار على الصدر في
الاستشهاد وهو ظاهر امرهم صحيح

اللفظ عليها لزم الدور) الخلاف بين اهل السنة والمعتزلة في الارادة في ثلاثة مواطن احدها انما هل يشترط ارادة استعمال اللفظ في الوجوب ﴿ ١٦١ ﴾ امر لا نقالا صيغة الامر تستعمل في خمسة عشر محلا منها الوجوب والندب والتهديد

والتخيير وغير ذلك فلا يتعين الوجوب الا بالارادة واجابوا بانها موضوعة للوجوب فينصرف للوجوب بمجرد الوضع كسائر الالفاظ والمحتاج للنسبة انما هو المجازية وثانيها ارادة المأمور به فعندهم لا يامر الله تعالى الا بما يريد وعندنا ليس بين الامر والارادة ملازمة بل يامر بما يريد في حق الطائع وبما لا يريد في حق العاصي وبسط هذا في كتب اصول الدين ونقول الآن ان الله تعالى علم ان الكافر لا يؤمن وعلم ان خلاف معلوم ما تعالى محال وعلم ان الارادة لا تتعلق بالمحال فن المحال ارادته تعالى الايمان للكافر مع انه مأمور به اجاعا فقد وجد الامر بدون الارادة وثانيها ان هذه الارادة التي هي ارادة المأمور به هل تفيد الصيغة امرية فتصير امرا ومع غير هذه الارادة الصيغة تكون تهديدا او غيره فقليل لهم هذه الصيغة التي هي الامرية ان قامت بحرف واحد كان ذلك الحرف وحده امرا وان قامت باكثر من حرف قام الشيء الواحد بمعنيين وهو محال (الفصل الثاني) اذا ورد بعد الحظر

« وكان من التوفيق قتل ابن هاشم » وذلك ان معاوية كانت في نفسه احن على هاشم بن عتبة وابنه عبد الله من يوم صفين فكان بعد مقتل علي رضي الله عنه ان عبد الله بن هاشم بن عتبة حمل لمعاوية مغلولا فاستشار عمرا في شأنه فاشار بقتله فعفا عنه معاوية فقال عمرو

امرتك امرا جازما فعصيتني * وكان من التوفيق قتل ابن هاشم ليس ابولا يا معاوية الذي * اعان علينا يوم حز الفلاصم فلم ينش حتى جرت من دمائنا * بصفين امثال البحور الخضارم وهذا ابنه والمرء يشبه اصله * ويوشك ان تقرع به سن نادم وهي قصة اظهر فيها عبد الله بن هاشم من بديهة اجوبته وبلاغته قوله ما هو جدير بالمطالعة لكل متادب وليس هذا محله وفيه ما يظهر به غلط من ظن ان عمرا يريد بابن هاشم سيدنا عليا رضي الله عنه (انظر تمام خبره في كامل المبرد) قوله وثانيها ارادة المأمور به النسخ لان المعتزلة يرون الارادة مشروطة بالميل والمحبة ونحن لا نساعد على ذلك كما في المواقف وعليه فيامر الله بما لا يريد وقوعه لان الارادة تستلزم الرضا والمحبة ولا يستلزم الارادة والارادة لا تستلزم الرضا والمحبة فلا يرضى لابطال الكفر ولو شاء ربك ما فعلوا وعند المعتزلة كلها متلازمة

الفصل الثاني اذا ورد بعد الحظر

تبعوا ما استطاعوا كل ما يمكن ان يتعرف منه حال الخطاب تفاديا من الوقوف في مواقف الاجمال فلما استعانوا بمسألة الاستعلاء الراجعة

الى كيفية ورود الامر استعانوا ايضا في هذا الفصل بسوابق الامر وانه
 اذا سبقه الحظر هل يدل على الاباحة ام يبقى على حكمه عند الاطلاق
 فذهب مالك رحمه الله وجماعة الى الاول وذهب الاكثر الى الثاني وفصل
 القاضي عبد الوهاب ذلك التفصيل تحريراً لمحل النزاع لان الامر الوارد
 بعد انتهاء توقيت الحظر يشبه الايدان بالانتهاء فليس له حكم صيغة الامر
 الاصلية . والادلة التي ذكرها الفريقان لا تعد والتمسك بمقتضيات اوامر
 شرعية وردت في الكتاب والسنة بعد الحظر ولا تتمر بها الحجة لما سمياني .
 او التمسك باستصحاب الاصل في صيغة الامر وكلها مسالك جدلية لا
 تصلح حجة شرعية . وقد لاح لي في الحجة لمذهب مالك رحمه الله وترجحه
 ان التحريم يعتمد اشتغال الفعل على المفسدة كما هو مقرر من قبل ومراد
 الله تعالى من الشرع للناس واحد ولكن قد يقدم لمراد ما هو رحمة ورفق
 بعباده فقد يسبق التحريم الاذن لقطع توغل الناس في استعمال المأذون فيه او
 غلوهم فيه مثل مسالة لحوم الاضاحي وزيارة القبور وقد يجيء الاذن قبل
 التحريم لا يناس المكافين بقطع امر اعتادوا والفولاحتي لا تشتد عليهم مفاجاة
 الفطام عنه كما في سبق تحريم الخمر باباحته في بعض الاوقات وكرهته هذا مقصد
 معلوم من استقراء الشريعة في تصرفاتها فاذا تقرر هذا فتى حرم الله تعالى شيئاً
 فقد نهىنا على مرتبته من المفسدة فهل يظن اذا ورد الامر به بعد ذلك ان
 مفسدته صارت مصلحة راجحة مع ان ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف
 بل نعلم أن الامر به لمجرد الاباحة اما لحفة المفسدة بعد ان شدد الله تحريمها
 واما لشدة الحاجة اليه فاغفرت مفسدته وذلك المسمى بالرخصة كما تقدم
 وبهذا يظهر لك ان ما حكاه المص عن طرد اصله فسوى بين ورود

الحظر اقتضى الوجوب عند
 الباجي ومتقدمي اصحاب
 مالك واصحاب الشافعي
 والامام فخر الدين خلافاً
 لبعض اصحابنا واصحاب
 الشافعي في قولهم بالاباحة
 كقوله تعالى « واذا حللتكم
 فاصدادوا بعد قوله تعالى لا
 تقتلوا الصيد وانتم حرم
 لان الاصل استعمال الصيغة
 في مسماها) قال القاضي
 عبد الوهاب في الملخص
 الحظر قسماً نارة يرد معلقاً

الامر بعد الحظر وورود النهي بعد الوجوب قد غفل عن هذا الاعتبار.
واعلم ان هذا الخلاف كله في الامر بعد حظر مستأنف اما الامر بعد
الحظر المسبوق بحكم ثابت للمحذور ونسخه الحظر فالذي اختاره البلقيني
انه لا خلاف في ارجاع الامر اياها الى ما كان عليه قبل الحظر ولذلك كان
قوله تعالى فاذا انسأخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين مقتضيا وجوب
القتال لانه الحكم السابق قبل الحظر في مدة الاشهر الحرم كذا ذكره عنه
الشيخ حلوه في شرح جمع الجوامع وهو وجيه ويمكن ان يرتقي فناخذ
من هذا ان ما اشتبه حكمه بعد نسخ الحظر ولم يعرف له حكم سابق
نرده الى حكم الاشياء التي لا نص فيها ولا قياس بان ثبت للضار التحريم
وللنافع الحل وللصالح الرجعة الوجوب وقد يعضد هذا ما اشار له
نقل القاضي عبد الوهاب في دلالة الامر بالكتابة على الاباحة كما سيأتي
تقريره قوله كقوله عليه الصلاة والسلام كنت نهيتكم عن الخ وهذا ركه
المص من حديثين احدهما كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث
فامسكوا ما بدا لكم خرج مسلم من طريق ابي سنان والثاني قول عائشة
رضي الله عنها انه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم نهيت ان تؤكل لحوم
الاضحيا بعد ثلاث فقال انما نهيتكم من اجل الدافنة التي دفت فكلوا
وادخروا وتصدقوا راوا مسلم . والدافنة بالبدال المهمة القوم يسرون
جماعة سيرا ليس بالشديد والقوم من البادية يردون المصر كما في النهاية
والمعنيان يستلزم ثانيهما الاول والاشارة في الحديث الى ان ابياتا من اهل
البادية حضروا يوم الاضحى بالمدينة في عام جهد فامر النبي . صلى الله
عليه وسلم بعدم الادخار في لحوم الاضاحي الجاء لاهل المدينة ان يتصدقوا

بغاية او شرط او علته فاذا
ورد الامر بعد زوال ما علق
الحظر عليه افاد الاباحة
عند جمهور اهل العلم كقوله
عليه الصلاة والسلام كنت
نهيتكم عن لحوم الاضاحي
فوق ثلاث من اجل
الدافنة فكلوا منها
وادخروا وكآية المتقدمة

وكذلك فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض بعد قولهم تعالى وذرُوا البيع وتارة يرد غير معلل بعلة عارضة لا مما لا يشرط فذهب مالك واصحابه الى الاباحة * ولذلك ﴿ ١٦٤ ﴾ احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله انها

باكثرها . وفي بعض النسخ كتبت الرافة بالراء المهملة وهو غير مروي وان كان معناه صحيحا اي من اجل الرافة بالذين اصابهم الجهد . وهذا الحديث معلل بقوله من اجل الدافئة والآية المذكورة في الاصل من المفيا بغاية والمذكورة في الشرح من المشروط بشرط ﴿ قوله ﴾ ولذلك احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله انها ذلك توسعة الخ ﴿ احتجاج مشكل اذ لم يسبق حكم للكتابة بالخطر حتى يكون الامر بها بعد الاباحة فلعله يشير الى ما ذكره ابن الفرس في احكام القرآن عن بعض المالكية انه احتج على اباحة الكتابة دون نديها بان القياس على اصول الشريعة يقتضي منعها لانها غرر فالاصل فيها الحظر فلما ورد الامر بها كان كالامر الوارد بعد حظر فيحمل على الاباحة قال ابن الفرس : وفي هذا القول ضعف آه واقول سواء كان ضعيفا ام قويا فقول مالك « انها ذلك توسعة » لا يحمل الاعلى الرخصة وهي تقتضي سبق الحظر ولا شك انه ينظر الى ما يقتضيه القياس واصول الشريعة على انه لا ضعف فيه لان حمل الامر الوارد بعد الحظر على الاباحة ليس ناشئا عن تاثير لفظ الحظر السابق فيه تضعيفا حتى يكون عدم سبق حظر ملفوظ به مخالفا له في الحكم بل هو كما قدمنا راجع الى ان الحظر يقتضي المفسدة وسواء في ذلك الحظر المستفاد من النص او من القياس واستقراء الشريعة كما اطلقوا اسم الرخصة على ما

ذلك توسعة من الله على عباده وقال اكثر اهل الاصول انه يقتضي الوجوب وانه يحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب او ندي ان قلنا انه موضوع للندب او على الوقف ان قلنا بالوقف وحكي الامام فخر الدين ان الحظر اذا ورد بعد الامر هل يحمل على التحريم ام لا قولان . وتقرير هذا الفصل ان الوجود والعدم مستويان بالنسبة الى الفعل لانه يمكن وكل ممكن يستوي الوجوب والعدم بالنسبة اليه والامر يرجح جهة الوجود والنهي يرجح جهة العدم فالوجود والعدم بالنسبة الى الفعل ككفي الميزان والامر والنهي يرجحان فاذا ورد الامر ابتداء ورد على استواء من الكفتين فيحصل به الرجحان في كفة الوجود واذا ورد بعد الحظر ورد بعد ترجيح كفة العدم بالنهي فيحصل في الكفة الاخرى فيحصل

التساوي فهذا هو الفرق بين حصول الامر ابتداء وبعد الحظر عند من فرق مقتضى هذا الفرق ان يحمل النهي على الاباحة اذا ورد بعد الوجوب فمنهم من طرد اصله في الفرق ومنهم من ترك الفرق وفرق بين الامر والنهي فقال ان النهي يعتمد المفسد والامر يعتمد المصالح وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفسد اعظم من عنايتهم بتحصيل المصالح فلذلك راعينا هذا الفرق في الامر وحملنا الامر على الاباحة والغينا المصلحة ولم نفعل

ذلك في النهي اهتماما بدرء المفاسد . ﴿ ١٦٥ ﴾ ولانا اذا قلنا يحمل النهي على التحريم او جبا الترك وهو على وفق

الاصل لان الاصل عدم الفعل

واذا حملنا الامر على

الوجوب قلنا بالفعل وهو

على خلاف الاصل فهذان

فرقان عظيمان بين الامر

والنهي لمن خالف اصله

في الامر اما من طرد اصله

فلا يحتاج لهذين الفرقين

ثم استقرأ النصوص بعد

هذا من الكتاب والسنة

بحكم بين الفرق

(الفصل الثالث في عوارضه)

مذهب الباجي والامام فخر

الدين وجماعة من اصحابنا

أنهم اذا نسخ الوجوب

يحتج به على الجواز لانه من

لوازمه ومنع من ذلك بعض

الشافعية وبعض اصحابنا

الجواز يطلق بتفسيرين

احدهما جواز الاقدام كيف

كان حتى يندرج تحته

الوجوب وغيره وثانيهما

استواء الطرفين وهو المباح

في اصطلاح المتأخرين

والاول لا شك انه لازم

للولوجوب والثاني ضده فلا

يكون لازما له وظاهر

كلام العلماء انه يريدونه

ووجه تقريره انا لمجمله

لازما من الامر وانما نسخ

فالامر دل على جواز الاقدام

والنسخ دل على جواز

الاحكام فيحصل مجموع

الجوازين من الامر وناسخه

غير ان مجموع الجوازين

تكون الدعوى هكذا اذا

كان اصله الممنوع وان لم يسبق نص يقتضي منعه نظرا لذلك ﴿ قوله ثم
استقرأ النصوص بعد هذان الكتاب والسنة يحكم بين الفرق الخ ﴾ مامن
نص الا وقد يرد عليه ان القرائن هي التي دلت على حكمه الخاص الذي يريد
المحتج اثباته فالتحقيق ان وجه الاحتجاج في هاتئ المسألة هو النظر
المستمد من مقاصد الشريعة كما قدمنا وكما يقرب منه قول المصنف
« وتقرير هذا الفصل »

الفصل الثالث في عوارضه

اي في ذكر ما يطرأ عليه او على مقتضاه فان نسخ الوجوب وان لم
يطرأ على الامر لكن على مقتضاه اذ الوجوب مستفاد من الامر ﴿ قوله
اذا نسخ الوجوب يحتج به على الجواز الخ ﴾ الاستدلال على هاتئ
المسألة نظير الاستدلال على ورود الامر بعد الحظر فان الواجب لما يتضمنه
من المصاحبة لا ينسخ الى حرمة . وبعض اصحابنا منهم القاضي عبد الوهاب
كـ بعض الشافعية منعوا ذلك اي لم يسلخوا تعيين الجواز وسند منعهم
ان نسخ الوجوب هو رفعه وذلك صادق بالحرمة ولم يعينوا الحرمة
ولهذا قال المصنف منعوا دون ان يقول خالفوا او عكسوا . نعم ان قولهم
هنا يستلزم الحمل على الحرمة عند التردد احتياطا لانه لو فرض النذب والاباحة
لم يكن في تركها ضير بخلاف فرض التحريم فان في فعله اثما . والجواب
ان احتمال التحريم ضعيف لما تقدم من الدليل هنا
وفي الفصل قبله واذا لم تتساو الاحتمالات ورجح بعضها على بعض
فقد بطل التعارض فزال موجب الوقف والاحتياط وبهذا نجمع بين حديث

لا يتعين للاباحة بمعنى استواء الطرفين بل يقبل النذب وايضا فينبغي ان

نسخ بقي اما للاباحة او النسخ من الامر وناديه لا من الامر فقط وصورة هذه المسألة ان يريد الامر ثم يقول الامر رفعت الوجوب عنكم فقط لا يزيد على ذلك اما ان نسخ الامر بالتحريم ثبت التحريم قطعاً او قال رفعت جملته ما دل عليه الامر السابق من جواز وغيره ١٦٦ فانه لا يستدل به على الجواز والمدرک في هذه المسألة

مبنى على حرفين * احدها ان الدال على المركب دال على اجزائه والوجوب مركب من جواز الاقدام والمنع من الترك فاذا ارتفع احد الجزئين بقي الآخر وثانيهما ان الخصوص في الشيء قد يكون شرطاً كالطلاق المعلق فانه اخص من مطلق الطلاق ويلزم من انتفاء الخصوص الذي هو الشرط ان لا يثبت مطلق الطلاق لازماً للمعلق لان الخصوص ههنا شرط وقد لا يكون شرطاً كالناطق مع الحيوان لا يلزم من انتفاء الناطق انتفاء الحيوان فمن قال بالمعنى الاول قال انه يدل على الجواز ومن لاحظ الثاني قال الخصوص قد يكون شرطاً وقد لا يكون فاذا حصل الشك توقفنا (و) يجوز ان يرد خبراً لا طلب فيه كقوله تعالى « قل من كان في الضلالة فليمدده الرحمن مداً » وان يرد الخبر بمعناه كقوله تعالى « والوالدات رضعن اولادهن حولين كاملين » وهو كثير فائدة ورود الخبر

دع ما يريبك الى ما لا يريبك. وحديث وسكت عن اشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تسالوا عنها قوله احدهما ان الدال على المركب دال على اجزائه الخ اشتمل هذا المدرک على قياسين اما الاول فمقدمة لا مذکورتان وهو من الشكل الرابع لان قوله والوجوب مركب معنالا والوجوب دال على الامرين وهو مسلم واما القياس الثاني فهو من الشكل الاول وصغره لا مطوية تقديرها النسخ رفع احد الجزئين وهذا الصغرى ممنوعة لان النسخ للوجوب رفع لمساه وقد اعترف في القياس الاول ان مساه جواز الاقدام والمنع من الترك فاذا يكون النسخ رفعاً لهما معابلاً شك وذلك يقتضي الحرمة لانها هي التي يصدق عليها عدم جواز الاقدام وعدم المنع من الترك فاذا يكون دليلاً لذلك البعض وظاهر كلام المصنف انه مدرک للفریقین لانه سماه مدرکاً لاصل المسألة وصرح بذلك في المدرک الثاني فتدبر

الفصل الرابع يجوز تكليف ما لا يطاق

لا غاية لها المسألة في الاصول وانما هي مسألة كلامية جرّها الالتزام في مقام المناظرة فان الاشعري رحمه الله لما نفى قدرة العبد على ايجاد افعاله اورد عليه المعتزلة ان ذلك يقتضي ان الله يقول افعلى يا من لا فعل له وذلك ليس في طوقه فرأى الاشعري ان التزام ذلك اولى من هدم الاصل الذي قامت عليه الادلة وهم يقسمون المحال الى محال لذاته

بلفظ الامر ان الامر شانه ان يكون بما فيه داعية للامر. والخبر ليس كذلك فاذا عبر بلفظ الامر اشعر بالداعية فيكون ثبوت صدقه اقرب وفائدة التعبير عن الامر بلفظ الخبر ان الخبر يستلزم ثبوت محبة وقوعه بخلاف الامر فان عبر عن الامر بلفظ الخبر كان أكد في اقتضاء الوقوع حتى كانه واقع ولذلك اختير للدعاء لفظ الخبر تفأؤلاً بالوقوع (الفصل الرابع) يجوز

تكليف ما لا يطاق * خلافا للمعتزلة والغزالي وإن كان لم يقع في الشرع خلافا للامام فخر الدين . لنا قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فسؤال رفعه يدل على جوازہ وقوله تعالى لا يكاف الله نفسا الاوسعها يدل على عدم وقوعه وههنا دقيقة وهي ان ما لا يطاق قد يكون عاديا فقط كاطيران في الهواء . او عقليا فقط كايمن الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن . او عاديا وعقليا معا كالجمع بين الضدين والاول والثالث هما المراد ان ههنا دون (ثاني) وافقنا المعتزلة على ان الله تعالى بكل شيء عليم ﴿ ١٦٧ ﴾ وانه يعلم ان خلاف المعلوم محال فهو يعلم ان الكافر يكفر وان صدور الايمان منه محال ومع ذلك كله فقد كلفه بالايمان فقد كلفه بها بتعذر وقوعه عقلا وهذه المقدمات كلها وافق عليها المعتزلة . فتكليف ما لا يطاق عقلا قالت به المعتزلة وانما الخلاف فيها لا يطاق عادة كالجمع بين البياض والسواد في محل واحد وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد والجمع بين الحركة والسكون في وقت واحد والاطيران في الهواء تحديدهم العادة والعقل يجوزونه وايضا الكافر العقل يحمله واذا سئل اهل العادة عنه جوزوه فهو عقلي فقط . ووجه الاستدلال بالآية ان الدعاء بمتعذر الوقوع حرام فلا يجوز اللهم اجمع بين الضدين ولا اغفر للكافر ولا غير ذلك من الممتنع عقلا وشرعا فلما رأوا رفعه وذكر الله تعالى ذلك في سياق المدح لهم

ومحال غيره والخلاف في الاول لا في الثاني والمص هذا فرق بين المحال العقلي والمحال العادي والمركب منهما فجعل الخلاف في الثاني والثالث دون الاول وهو اصطلاح لم يسبق اليه احد ممن رأينا واراد بالمحال في العقل فقط ما هو جائز في العادة وانما كانت احواله لدليل عقلي وبعد الاتفاق على عدم وقوعه فلا طائل تحت التطويل في الادلة ﴿ قوله خلافا للمعتزلة والغزالي الخ ﴾ وامام الحرمين وابي حامد الاسفرائيني والتلمساني وابن دقيق العيد

❦ الفصل الخامس فيما ليس من مقتضاه ❦

اي في بيان ما ظن انه من مقتضى الامر وليس منه او ما قد يتوهم انه كذلك ﴿ قوله لا يوجب القضاء عند اختلال المأمور به عملا بالاصل بل القضاء بامر جديد الخ ﴾ يرجحه قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام آخر فلو كان الامر في لسان العرب يقتضي القضاء عند الاختلال لما وقع التنبيه على استبدال ايام آخر للمريض والمسافر هذا اذا نظرنا الى صيغة الامر . واما ان رجعنا الى الحكمة من العبادات فقد بينا ضابط

دل على انهم امر بمعتوا بدعائهم فيكون دعاء بما يجوز وهو المطلوب وأما قول الامام انه واقع فاعتمد في ذلك على ان جميع التكليف اما معلومة الوجود فتكون واجبة الوقوع او معلومة العدم فتكون ممتنعة الوقوع والتكليف بالواجب الوقوع او الممتنع الوقوع تكليف ما لا يطاق وهذا انما يقتضي وقوع تكليف ما لا يطاق عقلا لعادة فان امتناع خلاف المعلوم انما هو عقلي والنزاع ليس فيما بل في المحال العادي فقط فلا يحصل مطلوب الامام (الفصل الخامس) فمما ليس من مقتضاه * لا يوجب القضاء عند اختلال المأمور به عملا بالاصل بل القضاء بامر جديد خلافا لابن كبر الرازي) هذه المسألة مبنية على قاعدتين القاعدة الاولى ان الامر بالمركب امر باجزائه

القاعدة الثانية ان الامر بالفعل في وقت معين لا يكون الا لمصلحة تختص بذلك الوقت والا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الاوقات ترجيحاً من غير مرجح فنلاحظ القاعدة الاولى قال الامر في الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضي الامر بشئين بالصلاة وبكونها في ذلك الوقت فهو امر بمركب فاذا تعذر احد جزأي المركب وهو خصوص الوقت بقي الجزء الآخر وهو ﴿ ١٦٨ ﴾ الفعل فوقه في اي وقت شاء فيكون

القضاء بالامر الاول ومن لاحظ القاعدة الثانية قال ان القاعدة من لا اختصت بصلاة الظهر لمصلحة ما في القامة وما دلنا دليل على مساواة غيرها من الاوقات لها بل الظاهر عدم المساواة والا لما اختصت بوجوب الفعل فلا تثبت الصلاة في غير القامة لعدم المصلحة في غير القامة فاذا دل الدليل على وجوب القضاء علمنا ان الوقت الثاني يقارب الاول في مصلحة الفعل واذا لم يدل دليل فلا فهذا هو مدرك هذه المسألة. وهذا اذا كان الوقت معيناً فان كان وظيفة العمر فقد تقدم انه لا قضاء فيها وان الخلاف فيما هو على الفور في باب ان الامر للفور (واذا تعلق بحقيقة كلية لا يكون متعلقاً بشيء من جزئياتها لان الدال على الاصح) اذا قلنا في الدار جسم لا يدل على انه حيوان لان الجسم اعم او في الدار حيوان لا يدل

ما يقضى وما لا يقضى باعتبار ذلك في الفصل الرابع عشر من الباب الاول فارجع اليه وما نسب المص الى ابي بكر الرازي من الحنفية هو مذهب جمهورهم كما في صدر الشريعة وابو بكر الرازي هو احمد بن محمد بن علي الجصاص الحنفي الرازي ولد سنة ٣٠٥ وتوفي سنة ٣٧٠ له احكام القرآن ﴿ قوله ولا تشترط مقارنته للمامور به بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث الخ ﴾ اي لا يشترط في تحقق الامرية اي كونه امراً مقارنته فقوله والحاصل قبل ذلك اعلام اي تعلق اعلام لانه اعلام غير امر بدليل قوله ولا تشترط مقارنته وسياتي بيانه عند كلام القاضي عبد الوهاب . وهذا مسألة كلامية التزمها الشيخ ابو الحسن الاشعري بعد ان اثبت الكلام النفسي وقسمه الى انواع فالزم المعتزلة ان يوجد امر بلا مامور وذلك محال فالتزم ذلك وبين انه متعلق بالمأمور تعلقاً معنوياً معلقاً على وجوده المعلوم لله تعالى فنقلها اهل الوصول الى هذا العلم لانهم فرعوا عنها ما ياتي . وحاصل هذا المبحث الذي ذكره المصنف يشتمل على ثلاث مسائل مبنية على تعلق الامر في الازل بالشخص الحادث . المسألة الاولى في كيفية تعلق الامر في الازل بالمأمور . والمسألة الثانية في مقتضى التعاق . والمسألة الثالثة في وقته . فاما المسألة الاولى وهي كيفية تعلق الامر في الازل بالمأمور فقد

على انما انسان او في الدار انسان لا يدل على انه زيد وله هذه القاعدة فانه ان الوكيل بالبيع لا يملك البيع بثمن المثل دون الجنس الا بالعادة لا باللفظ فاذا قال له بيع ساعتى حمل على ثمن المثل بدلالة العادة لان البيع حقيقة كلية مشترك فيها بين ثمن المثل والمساوي والاف بن (ب) ولا يشترط مقارنته للمأمور به بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث خلافاً لسائر الفرق (ل) لم يقل بالكلام النفسي الا نحن فلذلك تصور على مذهبنا تعلقه في الازل فالكلام النفسي ازلي ومنه الامر والنهي وجميع الاحكام فحرم الله في الازل المرأة

اتفق الاشاعرة على ان الامر متعلق في الازل بالامور المعدوم حينئذ
تعلقا معنويا وان له تعلقا آخر تنجيزيا حادثا عند بلوغه اليها ونزوله
ويسمى الاول بالتعلق المعنوي وهو صلوحى . وهذا خارج عن
غرض الاصولي وانما ذكرت هنا لانها اصل المسألتين بعدها . واما المسألة
الثانية فهي كيفية التعلق التنجيزي فهو عند الاشاعرة تعلقان تعلق الزام
بالمخاطب المكلف بالحكم المستجمع لشروط التكليف بعد دخول
وقت التكليف ، وتعلق اعلام لمن سيأتي بعد ممن يراد شمول الحكم له او
لمن لم يستجمع الشروط او للمستجمع قبل دخول وقت التكليف . وهذان
التعلقان تنجيزيان وهي متفرعتان عن تعلق الامر بالمعدوم لان التعلق
الاعلامي يشتمل في احد احواله الثلاثة على تعلق بالمعدوم الا ان لهاته
المسألة فيما ارى نفعا في علم اصول الفقه فهي به اعلى من الاخرى السابقة
لان بهاته المسألة تبين كيفية تعلق الاوامر بالمكلفين مع تجديدهم جيلا
بعد جيل وكيفية تعلقهم بالمرحومين قال حصول الاسباب او عند انتفاء
الشروط مثلا فالتعلق الاعلامي هو الذي يدفع الحيرة في هذا المقام ومعناه
يؤول الى تنبيه الشخص بان سيصير مكانا في حالة او وقت ياتي . واما
المسألة الثالثة وهي وقت تعلقه فقد اختلف فيها الاشاعرة فقال الشيخ
والجمهور وكافة المعتزلة هو متعلق بالفعل قبل المباشرة والتكليف واقع
قبل الاستطاعة عند كما قال الغزالي سواء في ذلك الاعلام والزام ، اما
الاعلامي فظاهر واما الالزامي فالتفادي من لزوم انتفاء العصيان عند ترك
المباشرة فتكون المباشرة نفسها مأمورا بها لانها وسيلة للمأمور به وتفاضوا
عن الزام اورده المعتزلة بان المكلف مأمور بما ليس من فعله لان جوابه

على زيد على تقدير وجوده
ووجود اسباب التحريم
وشروطه وانتفاء موانعه
فاذا وجدت هذه كلها فقد
وجد التقدير الذي تعلق
الحكم بالشخص فيه
وكذلك احلها الله تعالى

بتقادير فالحكم كلام الله تعالى القديم وتعلقه قديم ايضا فان الذي يحيل وجود علم بغير معلوم يحيل وجود امر بلا مأمور ونهي بغير منهي واباحته بغير مباح متقرر في العلم لا في الوجود الخارجي لان التعلق نسبة والنسبة يشترط فيها تقدير طرفيها لا وجود طرفيها كالعلم تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ومعلومه قد يكون معدوما بل مستحيلا بل

هو الجواب عن اصل مسالة قدرة العبد وهو الرجوع الى ان الله لا يسأل عما يفعل على راي الجمهور والى اثبات جواز التكليف بما لا يطاق وقد جعل الغزالي هاتئ المسالة احد سببين للقول بجواز التكليف بالمحال . وذهب فريق من الاشاعرة الى ان تعاق الامر بالفعل يكون عند المباشرة المعبر عنها عندهم ايضا بالاستطاعة واليه مال المصنف تبعاللامام وكثير من المتأخرين لانه انسب بقواعد الاشعري في الكسب ولان التزامه كون التكليف قبل الاستطاعة لا يخاو من مخالفة لاصوله وجعلوا الحاصل قبل ذلك اعلاما واجابوا عن الزام عدم تحقق العصيان بان العصيان نشأ من التلبس بالكف عن الفعل وهو اي الكف منهي عنه لان الامر بالفعل نهى عن ضده وهو كلام لا طائل تحته وان زعمه البعض تحقيقا لانه على صورة التحقيق في ايراد عدة نقوض واجوبة عنها ولكن بما لا يتم اذ الامر الالزامي الذي حاولوا التفصي من فرض عدم امتثاله هو الذي اقتضى النهي عن ضد المأمور به وكلاهما لا يحصل الا عند المباشرة ولذلك قال التفزازاني ان هذا القول مشكل واوشك المص ان يعترف بعدم جدوا الا اذا قال « ومقصودنا بهذا بيان صفة التعاق » كما سيأتي بيان كلامه . اما المعتزلة فانهم اثبتوا قدرة كاملة للعبد على افعاله فالمسألة عندهم هينة لان التكليف عندهم خطاب للعبد بان يفعل ما هو قادر على تحصيله فان لم يمثل كان عاصيا . اذا تقرر هذا يظهر ان المص مزج المسألتين الثانية والثالثة فصيرهما مسألة واحدة اذ جعل الحاصل قبل المباشرة او المباشرة اعلاما فجعل الاعلامي من الازل الى وقت المباشرة وحينئذ يبتديء الالزامي فيصدق الاعلامي على التعاق المعنوي الذي هو قبل وجود المسكاف

ويكون اعم منه. والتحقيق خلاف ذلك لانه لو سمي التعلق المعنوي اعلاما لورد عليه ماورد على اصل تقسيم الكلام في الازل الى امر وغيره اذ لا فرق بين امر بلا مامور أو اعلام بلا معلم فيلزم في الجواب اثبات اعلام بالاعلام ويتسلسل وهم قد جعلوا الاعلام من التعلق التجيزي فلا يمكن ان يصدق على مقابله المعنوي بحال ولعل المص رأى التسوية بينهما من اجل انه رأى الغاية من عدم وجود احد في العالم صالح للخطاب ومن عدم وجود البعض المراد دخوله غاية واحدة وهما سواء بالنسبة لغير الموجود وماذا يفيد وجود غيره ولكن هذا لو سلمت صحته وموافقته لاصول الاشعري التي بنيت عليها المسألة فهو ينافي التقسيم الذي ذكره وتبعهم المص فما كان من حقه ان يتبعهم فيه ثم ياتي بما ينافيه على ان وجود فريق ممن يصح خطابهم يكفي لايجاد التعلق التجيزي للامر الذي جعل الاعلامي نوعا منه والدين ياتون بعدهم كأنهم صورة الفريق الماضي لانهم خلفهم نظير ما قيل في قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم اي خلقنا اباكم آدم فكان خلق الاصل خلقا خلفه قال الفزالي «نحن الآن بطاعتنا ممتثلون امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا فلم يكن وجود الامر شرطا لكون المامور مطيعا ولا وجود المامور شرطا لكون الامر آمرا» فما ذكره القوم في غاية المناسبة ولا ينبغي الخروج عن تحقيقهم فيه ﴿ قوله لان كلام الله تعالى قديم الخ ﴾ تعليل لقوله بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث وقوله والامر بالشيء حالة عدمه محال تعليل لقوله ولكنه لا يصير مامورا الا عند الملائسة لان الكلامين متصلان في المتن وفصل بينهما الشرح ﴿ قوله في زمن ليس فيه عدمه الخ ﴾ دليل سفسطائي

التقدير لا بد منه فالحكم هو الكلام وتعلقه الخاص وها قديمان وانما الحادث المتعلق فقط (ولكنه لا يصير مامورا الاحالة الملائسة خلافا للمقتزلة والحاصل قبل ذلك اعلام بانه سيصير مامورا لان كلام الله تعالى قديم والامر متعلق بذاته فلا يوجد غير متعلق والامر بالشيء حالة عدمه محال للجمع بين النقيضين وحالة ابقائه محال لتحصيل الحاصل فبتعين زمن الحدوث) هذه المسئلة اعلمها اغمض مسئلة في اصول الفقه والعبارات فيها عسرة التفهم وسر البحث فيها ان اللفاظ اللغوية انما وضعت لطلب ما هو ممكن من المامور فتعين ان الامر انما طلب من المامور الفعل في زمن ليس فيه عدمه لانه لو طلب منه الفعل في زمن فيه عدمه لطلب منه الجمع بين الوجود والعدم وذلك محال فاذن لم يطلب منه الفعل الا في زمان ليس فيه عدمه وكل

زمان ليس فيه عدم الفعل فيه وجوده قطعاً لأن الوجود والعدم ﴿ ١٧٢ ﴾ لا يمكن ارتفاعهما معا وزمن وجود

الفعل هو زمن الملازمة وذلك هو المطلوب * ومقصودنا بهذا بيان صفة التعلق لا ان الملازمة شرط في التعلق والا لتعذرت حقيقة العصيان ولا يوجد عاص ابدالانه يقول الملازمة شرط لكوني مامورا وانا لم ألبس فشرط الامر مفقود فليست مامورا فلا أكون عاصيا بالترك فحينئذ يتعين ان لا تكون الملازمة شرطا في تعلق الامر بالمكلف بل صفة تعلقه بذلك فقط اي ما تعلق لما تعلق الا بايقاع الفعل في زمان ليس فيه عدمه * وهو عاص اذا ترك لانه أمر ان يعمر زمانا مستقبلا بالفعل بدلا عن عدمه فلم يفعل فمعنى قولنا انه انما يصير مامورا حالة الملازمة ان تلك الحالة هي التي تعلق بها الامر وتعلقه متقدم عليها بالفعل فيها. والمعتزلة يقولون لا ينبغي ان يكون هذا صفة التعلق لانها لو تعلق بايقاع الفعل في زمن الحدوث لتعلق بتحصيل الحاصل فان زمن الحدوث زمن وجود لانه اول ازمة الوجود واول ازمة الوجود وجود وطلب الوجود حالة الوجود طلب تحصيل

لان الجمع بين النقيضين انما يظهر لو طلب من المخاطب ايقاع الفعل وعدمه في زمن واحد اعني الزمن الذي يقع فيه المامور به والمخالف انما يتكلم على الزمن الذي يقع فيه الامر فاذا كان الزمن الواقع فيه الامر مشغولا بعدم المامور به وكان الزمن الذي يقع فيه المامور به مشغولا بوجود المامور به اختلف الزمان وانفكت جهة التناقض فلا استحالة كما يظهر بالتأمل * قوله ومقصودنا بهذا بيان صفة التعلق لا ان الملازمة شرط السخ * اي المقصود شرح حقيقة معنى التعلق الالزامي. ويرد عليه ان المباشرة سواء كانت شرطا او لم تكن لا يتحقق العصيان الا معها لتوقف الالزام على وجودها فان اجاب بان التعلق الالزامي لا اثر له في التكليف بل محل التكليف هو الاعلامي قلنا فهو اذا لا فائدة في اثباته مع عدم ترتيب الآثار عليه الا ان يفسر بانه تعلق الزام بالاتمام فهو مبدأ وجوب الاستمرار * قوله وهو عاص اذا ترك لاننا امر ان يعمر زمانا مستقبلا السخ * هذا الكلام لا يلاقي مذهب من يرى ان تعلق الامر بالفعل عند وهو المباشرة الذي درج عليه المص فيما تقدم فكانه تقض غزلهنا اذ جعل المامور بالفعل مامورا بتعمير زمن مستقبل بايقاع الفعل وهذا عين مذهب من قال ان تعلق الامر بالفعل قبل المباشرة فتأمل * قوله ونحن نقول لهم تعلقه بايقاع الفعل حالة عدم يلزم منه اجتماع النقيضين السخ * اختزل هذا الجواب من اجوبة الاشاعرة في نفي قدرة العبد على ايجاد فعله وهو لا يطابق ما هنا لان الكلام في تعلق امر بمامور به فاذا كان التعلق عند عدمه لم يلزم شيء وهو الشأن اذ الانشآت كلها للمستقبل كما هو مقرر في النحو والاصول الا

الحاصل فتعين ان يكون متعلقا بما قبل زمن الوجود وهو زمان عدم * ونحن نقول لهم تعلقه بايقاع الفعل حالة عدم يلزم منه اجتماع النقيضين واما قولكم يلزم من تعلقه بحالة الملازمة تحصيل الحاصل فليس كذلك

صيغ العقود بخلاف تعاق القدرة بالمقدور فاذا لم يوجد معها لم تؤثر
 قوله لان تحصيل الحاصل يشترط فيما تعدد الزمان الخ
 قد قرر المص اعراض المعتزلة بما لا يلاقي هذا الجواب لانهم
 اوردوا لزوم تحصيل الحاصل على تعاق الامر باول ازمنة الوجود
 حتى فيما لو كان الفعل يتقضى شيئا فشيئا ولا شك ان ذلك الجزء مامور
 به لانه جزء المامور به فيكون مامورا به عند ايجادها وهو تحصيل
 حاصل اما شرط تعدد الزمان لتحصيل الحاصل فسلم ولكن تعلق الامر
 باول آونة المباشرة ان كان قبلها فهو ما نفاه هذا الفريق من الاشاعرة
 الذين فيهم المص وان كان عند الشروع اي المباشرة فهو تحصيل الحاصل
 بلا شك سواء نظر الى جملة الفعل ام الى كل جزء من اجزائه وان حصلا معا
 وهو الذي يشير له المص في المتن امتنع تأثير احدهما في الآخر لاستحالة
 الدور وهذا لا مناص عنه وهو بعينه يفرض في استمرار التعاق مبد كل
 آن من تلك الآونة ويفرض ذلك في كل جزء من اجزاء الفعل مقارن لان
 من آونة ايجادها ان كان الفعل مما يتقضى شيئا فشيئا اما ما يحصل دفعة
 واحدة كالايمان وطلاق من اسام عن زوجة هي اخته من الرضاع وصيغ
 العقود الصادرة عن امر بايقاعها فتحصيل الحاصل فيها اظهر. وجواب المص عنه
 سفسطية لان المؤثر لا يؤثر في فعله حالة حدوثه بل قبلها بقليل على ان
 الكلام في تعلق الامر لا في تعلق القدرة المنظر به وتعلق القدرة امكن
 للتضييق فيه لان اثره يحصل عقبه بدون تجزئة بخلاف تعاق الامر فلا
 بد له من زمن التلقي والاستعداد واردة الامثال وهذه التعميمات كافية
 في ترجيح قول الاشعري رحمه الله. والجمهور ان تعاق الامر بالفعل قبل المباشرة

لان تحصيل الحاصل يشترط
 فيما تعدد الزمان بان يكون
 الوجود حصل في زمان وقيل
 له بعد ذلك افعل ذلك الفعل
 الذي وقع في الزمان الاول
 بعينه فهذا تحصيل الحاصل اما
 مع اتحاد الزمان فلا لان كل
 مؤثر انما يؤثر في فعله حالة
 حدوثه ولا يمكن ان
 يكتب احد كتابا الا في
 الزمن الذي يكتبه فيه ولا
 يبني دارا الا في الزمن الذي
 يقع البناء فيه فزمن الحدث
 هو زمن التأثيرات فلو منع
 التأثير لم يبق تأثير ففسار
 الغلط حينئذ هو الغفلة عن
 شرط تحصيل الحاصل وهو
 تعدد الزمان اما مع اتحاد
 فلا فهذا ماخذ البحث في
 هذه المسئلة بين الفريقين.
 وينفرع عليه ان عند المعتزلة
 ينقطع تعلق الامر بالدخول
 في الملاسة لا تنفاه عدم الذي
 هو زمن التعلق وعندنا يبقى
 التعاق حتى تفرغ الملاسة
 فبانراغ من الملاسة ينقطع
 التعلق اجماعا وفي زمن
 الملاسة قولان: عندنا التعلق
 موجود وعند المعتزلة لا
 وقبل الملاسة قولان التعلق
 حاصل عند المعتزلة وعندنا
 لا واما كون المتقدم قبل
 ذلك اعلا او اوقا فام بقل
 الامام فخر الدين الا انه
 اعلام معناه بانه مامور حالة

الملازمة وهو امر بما في زمن الملازمة وقال القاضي عبد الوهاب في المباحث اختلف الناس هل هو امر على الحقيقة ام اعلام ؟ فقال كثير ان الامر في الحقيقة انما هو المقارن اما المتقدم فاعلام. وقال الباقر هو امر واختلف المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الاوقات بعد اتفاقهم مع اصحابنا على تقدمه بوقت يحصل به الامور السماع والفهم ففهم من قال لا يجوز تقدم الامر على الامور بازمنة كثيرة بل بوقت واحد الا لمصلحة والذي اختاره القاضي ابو بكر رحمه الله انما يجب تقدمه بوقتين وقت السماع ووقت الفهم والعلم المراد. والتكليف يقع في الزمن الثالث لان ايقاع الفعل قبل العلم بمراد المتكلم محال قال ففهمنا اربعة مطالب. احدها وجوب تقدم الامر على وقت الامور به والثاني ان تقدمه لا يخرج عن كونه امرا وان كان اعلاما وانذارا والثالث في وجوب تعلق الامر بالفعل حاله ايجادا والرابع في مقدار ما يتقدم الامر به على الفعل من الاوقات وقد اجمع المسلمون على ان اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم تتناولنا وهي متقدمة

ومظاهرة لسبب تفرقهم بين تعلق القدرة بالمقدور وتعلق الامر بالامور فالكسب عندهم لا يتعلق الا عند المباشرة بخلاف الامر. وانما يصلح ان يكون هذا جوابا عن قول امام الحرمين والغزالي بانقطاع توجه الامر للامور عند المباشرة للفعل والا لزم تحصيل الحاصل بايجاد الموجود وكذلك صنع التفازاني اذ اجاب بعين ما ذكره المص فرد به كلام امام الحرمين. هذا والظاهر ان المص توهم من تحصيل الحاصل هنا تحصيل الحاصل الذي هو من جملة المحالات وليس كذلك اذ لا ينطبق على ما هنا بل المراد من تحصيل الحاصل ان الامر يكون عبثا اذ المراد من الامر الامتثال او الابتلاء وكلاهما حاصل على تقدير المباشرة والملازمة فالامر به حينئذ عبث وعايه فالجواب ينبغي ان يكون ببيان حكمة ما او بمنع التزام الحكمة بل الله يفعل ما يشاء * قوله فقال كثير ان الامر في الحقيقة انما هو المقارن الخ * اي المقارن لوجود المكلف والوقت المطلوب وحاصل كلام القاضي عبد الوهاب ان الامر السابق على وجود المكلف هل يسمى امرا ام يسمى اعلاما فقط وهذا الكلام خارج عن مسألة كون التعلق قبل المباشرة او بعدها كما يتبين من قوله آخر كلامه « وقد اجمع المسلمون الخ » وقوله القول بالاعلام باطل لا يريد به بطلان ثبوت التعلق الاعلامي بل انما يريد بطلان سلب الامرية عنه واعتباره اعلاما فقط بدليل قوله ولانه لا يحتاج لامر آخر فقوله المص في المتن والحاصل قبل ذلك اعلام يريدانه تعلق اعلام بدليل قوله قبل « ولا تشترط مقارنته للامور به » اي لا تشترط في كونه امرا وبدليل كونه اخذ كلامه من كلام القاضي عبد الوهاب المقتضي ابطال كونه اعلاما مجردا عن

علينا وانها اوامر فالقول بالاعلام باطل ولانه لا يحتاج لامر آخر بعده ولو كان اعلاما باننا سيصير مأمورا
لاحتجنا لامر آخر حالة الملبسة وليس كذلك (* والامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الا ان
ينص الامر على ذلك كقوله عليه (١٧٥) الصلاة والسلام مروى بالصلاة لسبع واضربوهم عليها العشر)

من امر غيره ان يأمر
شخصا آخر فهم وكن امر
زيدا ان يصيح على الدابة
فانه لا يصدق عليه انه امر
الدابة كذلك قوله عليه
الصلاة والسلام مروى بالصلاة
لسبع ليس أمرا للصبيان
بل اما فهمنا أمر الصبيان
بالمندوبات لقوله عليه الصلاة
والسلام في حديث الخنعمية
لما قالت « يا رسول الله ألهذا
حج قال نعم ولك اجر » ومن
الناس من طرد القاعدة وقال
أمر الصبي بالصلاة لا يحصل
له فيها اجر بل أمره بذلك
على سبيل الاتصلاح
كاستصلاح البهائم عن النفار
والشاس لان لها اجورا
ومتى علم ان الامر
قصد بذلك الامر التبليغ
كان ذلك أمرا لثالث
كما قال عليه الصلاة والسلام
لعمر بن الخطاب رضي الله
عنه في حق ابنه عبد الله لما
طلق امرأته في الحيض مرة
فلمراجعها حتى تطهر ثم
تحض ثم تطهر فثلك العدة
التي أمر الله تعالى ان تطلق
لها النساء ومقتضى هذه

الامرية (* قوله والامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الخ) هكذا
فرض هاتم المسألة الفزالي في المستصفى وغيره مثلاً حكى المصنف اي ان
الامر لاحد بان يأمر غيره بالشيء لا يعد امرا لذلك الغير وكانها مسألة
لا طائل تحتها في الاصول اذ لا شبهة في ان الاوامر الشرعية على لسان
رسول الله صلى الله عليه وسلم او امر لنا فاذا عصيناها فقد عصينا الله تعالى
فكيف يقول الجمهور ان الامر بالامر لا يعد امرا مع شيوع التعبير بطاعة
الله وعصياننا في الشرع . نعم بنوا عليها مسألة ثبوت الاجر للصبيان على
الصلاة مع ان الخطاب توجه لاوليائهم ولهذا كان مذهب المالكية ان
الامر بالامر امر كما حكاة عنهم البناني في حواشي المحلى والمصنف جعل
وجوب امتثال من ارسله النبي صلى الله عليه وسلم بأمر للقريظة الدالة
على انه تبليغ اجماعا اللهم الا ان يكون المراد منها غير الاوامر الشرعية
لان العصيان قد يتفاوت كما في عصيان امر قضاء النبي صلى الله عليه وسلم
ممن لم يعلم انهم امروا بتبليغ ما بلغوا . وليتهم فرضوا هاتم المسألة بوجه
آخر وهو هل الامر بالامر بالشيء امر للامار بالامر بذلك الشيء ليظهر
اثرها في ان الاصل شمول الاوامر الشرعية النبي صلى الله عليه وسلم
حتى يدل دليل على التخصيص

القاعدة ان ابن عمر رضي الله عنهما لا يجب عليهما المراجعة لان الامر بالامر لا يكون امرا لكن عام من
الشريعة ان كل من امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يأمر غيره فانما هو على سبيل التبليغ ومتى كان على
سبيل التبليغ صار الثالث مأمورا اجماعا (وليس من شرطه تحقق العقاب على تركه عند القاضي ابي بكر والامام خلافا
للفزالي لقوله تعالى ويعفو عن كثير) هذه المسئلة نقلتها هنا واختصرتها كما وقعت في المحصول وليست المسئلة على هذه

الصورة في اصول الفقه ولا اوجب الله تعالى علينا شيئا وجب ولا يشترط في تحقق الوجوب استحقاق العقاب على الترك بل يكفي في الوجوب الطلب الجازم وقال

الفصل السادس في متعلقيه

سواء كان مفعوله الاول او مفعوله الثاني وهو المأمور به او المفعول فيه فباعتبار الاول ينقسم الى عين، وكفاية وباعتبار الثاني الى واحد ومتعدد مخير ومرتب وباعتبار الثالث الى مضيق ووسع فالواجب الموسع الخ اعلم ان الاعمال من حيث هي تستلزم وقتا لايقاعها الا ان الاوقات قد تستوي في نظر الشرع كاوقات الصدقات المندوبة والنوافل غير المكتوبة وقد تتعين بلا نص من الشرع لتعين حصول المقصود منها في وقت اذا فات فات المطلوب كاتخاذ الغريق وحماية الجامعة ودفن الميت واطعام الجائع فكلها تاخذ من الوقت ما تحصل فيه وما لا يفوت بعدها المطلوب منها وهذا كله موكل الى افهام المكلفين وقد يتعلق مقصد الشريعة بايقاع المأمور به في وقت دون آخر ولا يكون ذلك الوقت بديها علمي للكل فلهذا الافعال الموقته اما ان يكون وقتها بمقدارها او بمقدار وسائلها كصوم رمضان وصلاة المغرب عند من يراها ضيقة وهو قول مشهور في مذهب مالك رحمه الله ويسمى هذا القسم بالواجب المضيق والحنفية يسمون وقته المعيار. واما ان يكون وقتها اوسع منها كاوقات الصلوات غير المغرب وكأشهر الحج بالنسبة لايقاع الاحرام فيها ويسمى الواجب الموسع والحنفية يسمون وقتها الظرف فاما المضيق فلا شبهة في ان ايقاعه بعد وقته قضاء واما الموسع فايقاعه اول الوقت وآخره ووسطه سواء كل ذلك اداء هذا قول الجمهور ونقله عياض عن مذهب مالك رحمه الله ومن الشافعية من سمي الواقع آخر الوقت قضاء يسد مسد الاداء ومن

الصوره في اصول الفقه ولا اوجب الله تعالى علينا شيئا وجب ولا يشترط في تحقق الوجوب استحقاق العقاب على الترك بل يكفي في الوجوب الطلب الجازم وقال غيره الوجوب والندب اشتركا في رجحان الفعل ولم يميز الوجوب الا باستحقاق الذم والعقاب فاذا اسقطناه عن الاعتبار لم يبق فرق البتة والحق ما قاله القاضي قانا اذا دعونا وقتنا: اللهم توفنا مسلمين قانا نجد انفسا جازمة بهذا الطلب من غير رخصة في تركه واذا قلنا: اللهم اعطني عشرة آلاف دينار فاني اجد رخصة في انها لو كانت خمسة لم أتألم لذلك فالطلب ههنا غير جازم بخلاف الاول فقد تصورنا الطلب منا في حق الله تعالى جازما وغير جازم مع استحالة استحقاق الذم ونحوه فاذا تصورنا الطلب الجازم بدون استحقاق الذم صح ما قاله القاضي والغزالي لم يخالف في لزوم العقاب بل الغزالي وكل منتسب الى شريعة الاسلام يقول بجواز العفو ولو بعد التوبة اما عدم العفو ان مطلقا فلم يقل به احد (الفصل السادس في متعلقيه) فالواجب الموسع وهو ان يكون زمان الفعل يسع اكثر منه وقد لا يكون محدودا بل مغيا بالعمر وقد يكون محدودا كاوقات الصلوات

وهذا يعزى للشافعية منعه بناء على تعلق الوجوب بأول الوقت والواقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الاداء وللحنفية منعه بناء على تعلق الوجوب بآخر الوقت والواقع قبله نقل يسد مسد الواجب ولا كرخي منعه بناء على أن الواقع من الفعل موقوف فإن كان الفاعل في آخر الوقت من المكلفين فالواقع فرض والا فهو نقل ومذهبا جوازه مطلقا والخطاب عندنا متعلق بالفدر المشترك بين اجزاء الزمان الكائنة بين الحدين فلا جرم صبح اول الوقت لوجود المشترك وام ياتر بالتاخير لبقاء المشترك في آخره وباتم اذا فوت جملة الوقت لتعطيل المشترك الذي هو متعلق الوجوب فلا يرد علينا مخالفة قاعدة البتة بخلاف غيرنا من انكر الواجب الموسع على الاطلاق رأى ان التوسعة تقتضي جواز الترك والوجوب يقتضي المنع من الترك والجمع بينهما محال ومثلا خمس فرق لها خمسة اقوال الاول انه متعلق بأول الوقت لان الزوال مثلا سبب لوجوب الظهور والاصل ترتب المسببات على اسبابها والشافعية اليوم ينكرون هذا المذهب غير انه منقول في عدة كثيرة من كتب

الحنفية من سمي الواقع اول الوقت تعجيلا يسد مسد الاداء او فلا ينبوب مناب الفرض وكل ذلك اصطلاح في مسمى الاداء والقضاء او استعارة ولا مشاحة فيهما والتحقيق من اقوال علماء المذاهب كلها ان الوقت كله ظرف للفعل وانما زاد الحنفية فقالوا : ان الوقت قد يكون ايضا سببا كاوقات الصلوات فها هنا يحدث تناف بين الظرفية والسببية لانه اذا قدر كل الوقت سببا لرم ان لا يصح فعل العبادة فيه لان سببته لا تقرر حتى يتم الوقت والا كان جزء سبب وبالاولى ان كان السبب هو آخره فان قدر اوله هو السبب لزم عدم الوجوب لمن صار اهلا في آخر الوقت وهو الذي كملت فيه شروط الخطاب كالمنع عليه يفيق . والحائض تطهر . فبذلك تحاصروا فقالوا : ان السبب هو الآن المتصل به الاداء اي الجزء المهم من اجزاء الوقت فكل جزء منه صالح للسببية ولكن تقرر السببية بالفعل موقوف على اتصال الاداء كما حقه في التلويح فما حكاها المص وابن الحاجب عنهم من كون الوقت للتمل هو الآخر وما قبله نقل يسد مسد الفرض غير موجود في كتبهم ولعله قوال للبعض منهم وكيف يصح ان يجزيء نقل عن فرض اما قول الكرخي فهو تقييد لما حكاها المص عن الحنفية

ترجمة الكرخي

والكرخي هو عبد الله بن الحسن بن دهم الكرخي منسوب «لكرخ جدان» بفتح الكاف وسكون الراء وضم الجيم وتشديد الدال بليدة في منتهى العراق ولد سنة ٢٦٠ ستين ومائتين وسكن بغداد واتفقه في مذهب الامام ابي حنيفة رحمه الله وحدث عن القاضي اسماعيل بن اسحاق المالكي

الاصول . ويرد على هذا المذهب ان الاذن في تفويت الاداء لفعل القضاء لغير عذر غير معلوم في الشريعة وقد اجتمعت الامة على جواز التاخير في الصلوات وجواز التعجيل اما الاذن في تفويت الاداء لفعل القضاء لعذر فمعهود كتفويت الاداء في حق المسافر ويصوم قضاء فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه . القول الثاني ان الوجوب متعلق بآخر الوقت قتاله الحنفية لان انتفاء خاصية الشيء يقتضي انتفاء وثبوت خاصية الشيء تقتضي ثبوتها وخاصية الوجوب الانتم على تقدير الترك ولم يجد هذا الا آخر الوقت فيكون الوجوب متعلقا بآخر الوقت ووجدنا هذه الخاصية منتفية اول الوقت ووسطه فوجب انتفاء الوجوب من اول الوقت ووسطه ويرد عليهم انه اذا عجل لم يفعل الواجب على قولهم واجزاء غير الواجب عن الواجب بخلاف الاصل والقواعد فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه . القول الثالث قتاله الكرخي من الحنفية انه موقوف فان كان الفاعل آخر الوقت مكلفا قبلت الفعل المتقدم واجب فما اجزأ عن الواجب الا واجب فهذا هو الموجب للوقوف ويرد عليه ان صلاة تقع في الوجود لا توصف بكونها فرضا ولا نفلا خلاف القواعد . القول الرابع ان زمن الوجوب هو زمن الايقاع اي وقت كان لا يتعداه حذرا من الاشكالات المتقدمة ويرد عليه ان الوجوب وصفته ومنتقاه لا بد ان تتقدم الفعل فلا بد من تعيين الوقت قبل الفعل اما متعلق او صفة ثبتت مع الفعل فغير معهود في الشريعة ، القول الخامس ان ايقاع الفعل قبل آخر الوقت نقل يمنع من تعلق الوجوب بالمكلف آخر الوقت فلم يجزيه عن الواجب غير الواجب بل سقط الوجوب في نفسه ويرد عليه ﴿ ١٧٨ ﴾ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم ما كانوا يصلون آخر الوقت بل يعجلون فيلزم انهم ما صلوا فرضا قط فيفوتهم أجر الواجبات وهو في غاية البعد فهذه مدارك هذه المذاهب وما يرد عليها من الاشكالات . واما القائلون بالتوسعة فقالوا الوجوب عندنا متعلق

وصنف عدة تصانيف في المذهب الحنفي ومات سنة ٣٤٠ اربعين وثلاثمائة
﴿ قوله وكذلك الواجب المخير الخ ﴾ وجه المشابهة بينهما ان متعلق الامر
في الجميع قدر مشترك ففي الموسع قدر مشترك من آونة وفي الثاني من
افعال اما الواجب المرتب الذي سيدكره في الش فال المطلوب فيه معين فاذا

بالقدر المشترك بين اجزاء القائمة الكائنة بين طرفيها فترتب الوجوب على سببه لان الوجوب في المشترك وجد عقيب الزوال ولم يلزمنا مخالفة شيء من هذه القواعد البتة وهذه الفرقة لهم قولان في جواز التاخير هل يشترط في جواز التاخير العزم على الفعل آخر الوقت لان من لم يفعل ولا عزم على الفعل يعد معرضا عن الامر ولا يشترط لان اللفظ ما دل الا على الصلاة دون العزم فهذه سبعة مذاهب في هذه المسألة حكاه سيف الدين الآمدي في الاحكام وابو اسحاق في اللع وغيرهما والقول بالتوسعة واشترط البدل هو مذهبنا ومذهب الشافعية ﴿ وكذلك الواجب المخير قالت المعتزلة ايضا الوجوب متعلق بمجملته الخصال وعندنا وعند بقية اهل السنة بواحد لا يعني ويحكي عن المعتزلة ايضا انه متعلق بواحد معين عند الله تعالى وهو ما علم ان المكلف سيوقعه وهم ينقلون ايضا هذا المذهب عناو المخير عندنا كالموسع والوجوب فيما متعلق بمفهوم احدي الخصال الذي هو قدر مشترك بينهما وخصوصياتها متعلق بالتخير فما هو واجب لا تحيير فيه وما هو مخير فيه لا وجوب فيما فلا جرم يجزئنا كل معين منها لتضمنه القدر المشترك وفاعل الاخص فاعل الاعم ولا يأنم بترك بعضها اذا فعل البعض لاننا تاركنا لخصوص المباح فاعل المشترك الواجب ويأنم بترك الجميع لتعطيله المشترك بينهما ﴾ عندنا القدر المشترك بين الخصال المخير بينهما متعلق بخمسة احكام الوجوب ولا يثاب ثواب الواجب اذا فعل الا على القدر المشترك ولا يعاقب عقاب تارك الواجب اذا ترك الجميع الا على القدر المشترك ولا تبرأ ذمته اذا فعل الا بالقدر المشترك ولا ينوي اداء الواجب الا بالقدر المشترك فهو متعلق بالوجوب والثواب والعقاب وراءة الذمة والنية وقول المعتزلة انهم متعلق بالجميع معناه بالجميع على وجه تبرأ ذمته بفعل البعض فلا يكون خلافا

المذهب الآخر وعند التحقيق تستوي المذاهب في هذه المسئلة وتبقى لاختلاف فيها فان المذهب الآخر هم ينكرونه ولم يبق بين الفريقين الا ما اخصصه فن اعتق رقبته في كفارة اليمين برئت ذمته بما فيها من مفهوم احدى الخصال ومفهوم احداها هو قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق على عدة امور هو مشترك بينها وخصوص العتق لا يدخل في الوجوب والا لائم بتركها اذا اطعمه وترك العتق ففهوم احدى الخصال هو متعلق الاحكام الخمسة المتقدمة (سؤال) على هذا التقدير يلزم ان الشاة الواجبة في الزكاة والدينار واجب مخير فان الله تعالى لم يوجب خصوص شاة بل مفهوم الشاة كيف كانت من غير تعيين فيلزم ان تكون هذه الابواب كلها واجبا مخيرا لتعلق الخطاب فيها بالقدر المشترك بعين ما قلتموه ولم يقل به احد (جوابه) ان تعلق الخطاب بالقدر المشترك قسمان تارة يكون بين اجناس مختلفة من الحقائق كالعتق والكسوة وتارة بين افراد جنس متحد الحقيقة فاصطلاح العلماء على ان الاول يسمى واجبا مخيرا فلا يرد الثاني عليهم لانما غير المعنى الذي اصطلاح على تسميته ومن شرط النقض ان يكون بعين الذي يدعيه المتكلم (فائدة) الفرق بين المخير والمرتب ان المخير يجوز العدول عن كل واحدة من الخصال لفعل الآخر والمرتب لا يجوز العدول عن الاول الا عند ﴿ ١٧٩ ﴾ تعذره فالاول ككفارة الحنث والثاني نحو كفارة الظهار ثم المرتب اذا شق على المكلف فعل الاول

منه مشقة تسقط الوجوب فقط انتقل المرتب للمخير كما اذا شق عليه الصوم لانه يضرب به وان تجشمه وفعله اجزأه فانه يخير بين الصوم والاطعام ويكون اثر المشقة في اسقاط خصوص الصوم وتعيينه وبقي الواجب واحدا لا بعينه . ثم للتخير والترتيب الفاظ تدل عليهما في اللغة والذي رايتهما للفقهاء ان الله تعالى متى قال افعلوا كذا وكذا فهو للتخير وكذلك اما كذا واما كذا

لم يتيسر يتعلق الامر بغيره فكان التعلق بالثاني كما مر جديد ﴿ قوله ولا يثاب الخ ﴾ معطوف على الوجوب وكذلك قوله ولا يعاقب الى آخر الامور الخمسة ﴿ قوله ومعناها ان الحجة الشرعية الكاملة الخ ﴾ تقرير لبيان وجب الحصر فيهما وهو مدعى الجواب مع وجود غيرهما في الحجج الشرعية وشان الحصر في امرين ان يمتنع غيرهما الا اذا كان الحصر ادعائيا او اضافيا كما هنا ﴿ قوله واما الشاهد واليمين الخ ﴾ ولا حاجة الى تقدير من الشهادة بل ان الشاهد المنفرد ليس بحجة واما اليمين المنضممة اليه أو النكول فهي من مكملات الحق الذي اثبتت الشهادة تقريره عند التقاضي والآية مسوقة الامر بالشهاد قبله فلا تشمل غير ما يمكن فعله قبل التقاضي وبهذا نفسه

ومتى قال فمن لم يجد كذا فليفعل كذا وان لم يجد كذا فليفعل كذا كما قال الله تعالى في الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فصورة الشرط مستند الترتيب ولفظ او موجب للتخير (سؤال) يلزم على هذه القاعدة ان قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يوجب ان الانسان يحرم عليه ان يستشهد رجلا وامرأتين عند القدرة على رجلين او يكون ذلك غير مشروع في حقه وان لم يكن حراما وهو خلاف الاجماع فيلزم احد الامرين اما ان تكون هذه الصيغة لاتدل على الترتيب وهو خلاف ما عليه الفقهاء او تدل فيلزم خلاف الاجماع في هذه الصورة (جوابه) ان الحق في هذه المسئلة ان هذه الصيغة لاتستعمل بالدلالة على الترتيب بل قد تستعمل للحصر كقولك ان لم يكن هذا العدد زوجا فهو فرد وان لم يكن زيد متحركا فهو ساكن وان لم يكن حيا فهو ميت فهذا كلام عربي والمقصود به بيان الحصر في هاتين الحالتين الروح والفرد والحركة والسكون والحياة والموت وهو مقصود الآية * ومعناها ان الحجة الشرعية الكاملة من الشهادة في الاموال منحصرة في الرجلين والرجل والمرأتين * واما الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فليس حجة تامة من الشهادة بل من الشهادة وغيرها وهو اليمين أو كلها لا شهادة فيها كاليمين والنكول اما حجة تامة شرعية كلها شهادة ليس الا هذين

القسمين فاذا تعذر أحدهما تعين الآخر فتصير هذه الآية دليلاً على عدم قبول اربع نسوة في الاموال كما نقل عن الشافعي رضي الله عنه ومتى استعملت هذه الصيغة لبيان الحصر لا تدل على أن أحد القسمين لا يشرع الا عند عدم الآخر بل تدل على أن المشروع محصور فيهما في ذلك الباب الذي سبق الكلام لاجله واذا تقرر هذا تعين أن هذه الصيغة تصلح للترتيب وليان الحصر واللفظ الصالح للمختلفات لا يثبت به أحدهما الا بدليل منفصل فتحصل أن الحق أنها لا تستقل بالدلالة على الترتيب بمجرد ما وحيداً تقول قرينة كون الموضع لا يصلح للحصر قرينة دالة على أنها للترتيب فانه لا يحسن استعمالها لغيرها لو قلت ان لم يكن العدد عشرة فهو مائة لم يصح أو ان لم يكن زيد في البيت فهو في السوق حيث لا يعلم الحصر لم يكن كلاماً عربياً فهذا هو تلخيص هذا الموضع وهو موضع حسن غريب وينشأ منه سؤالان أحدهما في الآية في اقتضاءها الترتيب وهو خلاف الاجماع وثانيهما على قاعدة الترتيب فيقال قد تستعمل للحصر (وهو كذلك فرض الكفاية المقصود بالطلب لفة انما هو احدى الطوائف الذي هو قدر مشترك بينهما غير أن الخطاب ﴿١٨٠﴾ يتعلق بالجميع أول الأمر تعذر خطاب

الاجمعي فلا جرم سقط الوجوب بفعل طائفة معينة من الطوائف لوجود المشترك فيها ولا تأثم طائفة معينة اذا غلب على الظن فعل غيرها لتحقيق الفعل من المشترك بينها ظناً وبأثم الجميع اذا تواطوا على الترك لتحقيق تعطيل الفعل المشترك بينهما ظناً اذا تقرر تعلق الخطاب في الابواب الثلاثة بالقدر المشترك فالفرق بينها أن المشترك في الموسع هو

ندفع ما ورد علينا في ابطال القضاء بالشاهد واليمين بسند ان الآية لم تعرض له في مقام البيان ﴿قوله وكذلك فرض الكفاية الخ﴾ وجه المشابهة ان متعلق الامر القدر المشترك من المأمورين الذي يحصل به الفعل المطلوب ﴿قوله غير انه لما تعذر حصول العلم في اكثر الضور الخ﴾ اي من كل ما لا يدخل تحت الحس والتواتر او لم تقم عليه الدلائل فان تصرفات الناس في هذا العالم غالبها على الظن كما بينه عز الدين بن عبد السلام في الفصل الاول من قواعد فيكتفى بالظن بعد التثبت والاجتهاد ان كان التأمل لا يبلغ الى اكثر من الظن كما في اشتباه الاواني وقت

الواجب فيما وفي الكفاية هو الواجب عليه وفي المخير الواجب نفسه سمي فرض الكفاية لان البعض يكفي فيما وسمى الآخر فرض الاعيان لتعلقه بكل عين ولا يكفي البعض وانما قلت ان الخطاب متعلق في الكفاية بالمشارك لان المطلوب فعل احدي الطوائف ومفهوم احدي الطوائف قدر مشترك بينها اصدق على كل طائفة والصادق على أشياء مشترك بينها كصدق الحيوان على جميع أنواعه واللغة لم تقتض الا ذلك في النصوص الواردة بفرض الكفاية كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وكقوله تعالى فلو لا تقرر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية ولحق هذه النصوص انما مقتضى اللغة فيها غير معين وهو مشترك بين الطوائف المعينات وفرقت الشريعة بين خطاب غير المعير فنفعت منه لئلا يضرب الواجب فيقول كل شخص اني لم أعين قبضيع الواجب بخلاف الخطاب بالفعل الذي ليس بمعين جوزتم الشريعة لان المكلف متمكن من ايقاعه في المعين فلا يتعذر كما خطبنا بتحرير رقبته غير معينة ولم يفس ذلك لتعذره وكذلك شاة من أربعين ودينار من أربعين (فائدة لا يشترط في فرض الكفاية تحقيق الفعل بل ظنهم فاذا غلب على ظن هذه الطائفة أن تلك فعلت سقطت عن هذه واذا غلب على ظن تلك الطائفة ان هذه فعلت سقطت عنها واذا غلب على ظن الطائفتين فعل كل واحدة منهما سقطت عنهما) اصل التكليف أن لا تكون الا بالعلم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيئاً غير انهما تعذر حصول العلم في اكثر الصور اقام الشرع الظن مقامه لغلبة صوابه وندرة خطئه فانيطت به التكليف من غلب على

ظنه ان هذه امراته جازله وطؤها وهذا الحرج جلاب ام ياتر بشره او غلب على ظنه ان زوجته امرأة اجنبية حرمت عليه او ان الجلاب خمر حرم عليه او غلب على ظنه انه متطهر وهو محدث اجزأته الصلاة وبرئت ذمته وان كان محدثا حتى يطلع على انه محدث فكذاك ههنا يقع التكليف بالظن ويسقط بالظن كما تسقط الصلاة مع الحدث وغيرها من النظائر وغير ذلك قد تعظم مشقته فاسقطه الشارع عن الحاق (سؤال اذا تقرر الوجوب على جملة الطوائف في فرض الكفاية فكيف يسقط عن لم يفعل بفعل ١٨١) غيره مع ان الفعل البدني كصلاة الجبازة والجهاد مثلا لا يجزي فيه فعل احد

عن احد وكيف يسوي الشارع بين من فعل ومن لم يفعل جوابه ان الفاعل يساوي غير الفاعل في سقوط التكليف واختلاف السبب فسبب سقوطه عن الفاعل فعله وعن غير الفاعل تعذر تحصيل تلك المصلحة التي لاجلها وجب الفعل فاتفق الوجوب لتعذر حكمتها لا يلزم من حصول المساواة في اصل السقوط حصول المساواة مطلقا في الثواب وغيره بل حصل التساوي في اصل السقوط لان الغريق اذا شيل من البحر يبقى التكليف بعد ذلك بنزول البحر لا فائدة فيه فلا تكليف حينئذ فيحصل التساوي في اصل السقوط ويمتاز الفاعل بالثواب على فعله ان فعله اقربا (قاعدة الفعل على قسمين منه ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس فان مصلحتها الخضوع لذي الجلال وهو متكرر بتكرر الصلاة ومنه ما لا تتكرر مصلحته بتكرره كاتخاذ

الطهارة والنياب للصلاة والجهاد للقبلة على المشهور في الاخيرين. والتحقيق في الاول وهو قول ابن المواز وابن سحنون وكذلك الشك في المطلقة فيؤمر بتذكرها وبهذا يعلم ان غايته ظنه بكون المرأة امراته معنالا فيما اذا اخطر له خاطر ضعيف بعد تحقق صفاتها وكلامها ومكانها او خطر له صورة اليقين المستند الى اقيسة اقناعية عند عدم خطور الشك فيها بباله فمفسها بذلك كان معذورا لتحقيق سلامة قصده من الخبث وهو لمس الخطأ الذي اختار المازري انه لا ينشر حرمة المصاهرة والى فيه كتاب «كشف الغطاء» ولا بد في سقوط العقاب عنه من تحقق سلامته عن خبث المقصد بالقرائن لان العقاب في الدنيا والآخرة يعتمد سوء المقصد لحديث «الاعمال بالنيات» فلذلك لو وطئ امرأة يعتقدها اجنبية فاذا هي امراته يعاقب على سوء قصده ولا يترتب على فعله كل ما يترتب على ما يدل على ضعف الوازع من سلب العدالة عنه ولا يترتب عليه الحد لانه لم يحصل من فعله مفسدة اختلاط الانساب التي شرع الحد للزجر عنها وعليه في الآخرة عقاب اهل المقاصد السيئة كما اشار له العز ابن عبد السلام في الفصل الرابع عشر من قواعد قوله او هذا الحرج جلاب الخ الجلاب بضم الجيم وتشديد اللام ماء الورد معرب كما في القاموس وفي

الغريق فانما اذا شيل من البحر فلنزل بعد ذلك الى البحر لا يحصل شيئا من المصلحة وكذلك اطعام الجائع وكذلك كسوة العريان وقتل الكفار فالقسم الاول جعله الشارع على الاعيان كثيرا للمصلحة. والقسم الثاني على الكفاية لعدم الفائدة في الاعيان) هذه القاعدة هي سر ما يشرع على الكفاية وما يشرع على الاعيان وهو تكرور

المصلحة وعدم تكررها فمن علم ذلك علم ما هو الذي يكون على الكفاية وما هو الذي يكون على الاعيان في الشريعة غير انه يشكل على هذه القاعدة صلاة الجبازة فانها على الكفاية مع ان مصلحتها المغفرة للميت وذلك غير معلوم الحصول فينبغي ان يصلي عليه ابدا ويكون على الاعيان بخلاف انقاذ الغريق فان مصلحته حصلت ويغذر تكررها والجواب ان مصلحة صلاة الجبازة حصول المغفرة ظنا وقد حصل ظن المغفرة بالدعاء في المرة الاولى لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولانه لا يحصل القطع بالفقران ابدا والشرع انما يكلف بالمصالح التي يمكن تحصيلها قطعا او ظنا وهذا لا يمكن ان يحصل فيه القطع فلو لم يكن الظن كافيا لتعذر التكليف (فوائد ثلاث الاولى الكفاية والاعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات كالاذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالاموات من المندوبات فهذه على الكفاية وعلى الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاضلة وصلاة العدين والطواف في غير النسك والصدقات) هذه مندوبات يكفى فيها بعض الناس كما اكفى في الواجبات ببعض وقصدت بهذه الفائدة التنبيه على ان الذنب يوصف بالكفاية واكثر الناس انما يتخيّلون ذلك في الفروض الواجبة فلذلك نهت عليه (الثاني نقل صاحب الطراز وغيره ان اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط عنه ﴿ ١٨٢ ﴾ الفرض يقع فعله فرضا بعد ما لم يمكن واجبا عليه وطردة غيره

بعض النسخ ان هذا الخرجل ﴿ قوله وقد يباح كالوضوء والتيمم من المرتبات الخ ﴾ اعترف في الشرح بان المثل مبني على التسامح لان التيمم لا يقع معتدا به شرعا مع القدرة على الوضوء ومجرد التمسح لا يسمى تيمما فالظاهر ان يمثل بالركوب في الطواف فانه بدل عن المشي وقد يجمع الحاج بينهما في طواف واحد بان يركب ثم يبدوله فيمشي بعض اشواطه مع بقاء عذرا يتجشما ﴿ قوله فرع اختار القاضي عبد الوهاب ان الامر المعلق على الاسم الخ ﴾ بقي على المص في بيان هاته المسألة على مختارها انها ترجع الى مسألة حمل المطلق على اكمل افراده او اقل ما يصدق عليه لان اطلاق

من العلماء في سائر فروض الكفاية كمن يلحق بمجهزي الاموات من الاحياء وبالساعين في تحصيل العلم من العلماء فان ذلك الطالب للعلم يقع فعله واجبا معللا لذلك بان مصلحة الوجوب لم تتحقق بعد ولم تحصل الا بفعل الجميع فوجب ان يكون فعل الجميع واجبا ويختلف نوابهم بحسب مساعيهم) الوجوب يتبع المصلحة فاذا لم تحصل المصلحة بقي الخطاب بالوجوب وهن اوقع

مصلحة الوجوب استحق نواب الواجب والجميع موقع لمصلحة الوجوب فوجب اشتراكهم في نواب الواجب والكلام حيث لم يتحقق المصلحة اما من جاء بعد تحققها فلا (الثالثة الاشياء المأمور بها على الترتيب او على البدل قد يحرم الجمع بينها كالمباح والميتة من المرتبات وتزويج المرأة من احد الكفتين من المشروع على سبيل البدل * وقد يباح كالوضوء والتيمم من المرتبات والسترة باحد اثنتين من باب البدل وقد تستحب كخصال الكفارة في الظهار وخصال كفارة الحنث فيما يشرع على البدل) المرتبات هي التي لا يجوز فعل الثاني الا عند تعذر الاول حسا او شرعا وذوات البدل هي التي يتخير المكلف بينها كسترة السترة. وابعاد التيمم مع الوضوء معناه صورة التيمم اما التيمم الشرعي المبيح للصلاة فلا تتصور حقيقته مع الوضوء لانه حينئذ غير مشروع طهارة وان ابيحت صورته وكفارة الظهار مرتبة وكفارة حنث اليمين مخير فيها على البدل والكل يستحب الجمع بين خصالها من العتق والكسوة والاطعام والصيام لانها مصالح رقربات تكثر وتجمع وان كان بعضها اذا انفرد لا يجزئ في المرتبات (فرع اختار القاضي عبد الوهاب ان الامر المعلق على الاسم يقتضي الاقتصار على اولها والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط) هذه المسألة مشهورة بالاخذ بأوائل الاسماء او بأواخرها قولان للعلماء وكثير من الفقهاء غلط في تصويرها حتى خرج عليها

اسم المشكك من باب الدلالة على الماهية بلا قيد فاذا اريد تقييده
ببعض صورة صار مقيدا وهذا كله حيث لا دليل فاما مع الدليل فالامر
واضح مثل النهي عن المنكر في آية وينهون عن المنكر فقد دل حديث من
رأى منكم منكرا فليغيره بيده الخ على وجوب الاخذ بكل ما استطاع
فيه وسياتي لهذا مزيد بيان في موضعه اول باب المطلق والمقيد غير ان
المص جزم بان مراد القاضي عبد الوهاب بالمسألة خصوص الاسماء الكلية
وان المراد بالاخذ باوائلها الاخذ باقل جزئياتها وليس قصر هاته المسألة
على ما ذكره المص بمتعين حتى يفاط من صورها من الفقهاء في اجزاء اسم
الكل كالاولقات عند القائل بان اول الوقت متعين في مسألة الواجب
الموسع ومن صورها في احد معنيي الاسم المشترك في معنيين متفاوتتين
كاليد في التيمم كما قال ابو الطاهر اذ لا مانع من شمول المسألة لصور
متعددة وجريان الخلاف في جميع صورها وكيف يعتمد الى تغليب غير
واحد من الفقهاء في ذلك مع صحة المراد وهذا القاضي ابو بكر بن العربي
قد نزل هاته المسألة على المعنى الذي اباه المص فقال في شرح باب ما جاء
في دلوك الشمس من القبس على الموطا ما نصه « تاصيل سن مالك رضي
الله عنه في هذا الباب اصلا من اصول الفقه وهو ان الحكم اذا تعلق
باسم له اول وآخر تعاقب باوله وقد اختلف العلماء في ذلك اختلافا كثيرا
وللدلوك اول وهو سقوط الشمس عن كبد السماء وآخر وهو الغروب
فكل ما جاء من مثل او خبر او شعر او قرآن يتعلق به - ذلة الجملة على حد ما
يليق به فارقبوه وركبوا اه » ووزان كلامه وزان كلام ابي الطاهر في
معنى اليد والمسألة تحتل الجميع وضابطها كما اشار له القاضي عبد الوهاب

ما ليس من فروعها
طائفا منها من فروعها
فقال ابو الطاهر وغيره
في قول الفقهاء التيمم الى
الكوعين او الى المرفقين او
الى الاطمين ثلاثة اقوال ان
ذلك يخرج على هذه القاعدة
هل يخذ باوائل الاسماء
فيقتصر على الكوع او
باواخرها فيصل الى الابط
ويجعلون كل ما هو من هذا

الباب مخرجا على هذه القاعدة وهذا باطل اجماعا ومنشأ الغلط اجزاء احكام الجزئيات على الاجزاء والتسوية بينهما ولا خلاف ان الحكم في الكل لا يقتصر به على جزئيه فلا تجزى ركة عن ركعتين في الصبح ولا يوم عن شهر رمضان في الصوم ونظائره كثيرة انما معنى هذه القاعدة اذا علق الحكم على معنى كلي له محال كثيرة وجزئيات متباينة في العلو والدناءة والكثرة والقلّة هل يقتصر بذلك الحكم ﴿ ١٨٤ ﴾ على ادنى المراتب لتحقيق المسمى

بجملته فيه او يسلك طريق الاحتياط فيقصد في ذلك المعنى الكلي اعلى المراتب هذا موضع الخلاف ومثاله اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركعت فاطمئن راكم فامر بالطمأنينة فهل يكفي بادن رتبة تصدق فيها الطمأنينة او يقصد اعلاها وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام خللوا الشعور اتقوا البشرية يقتضي التبدليك هل يقتصر على ادنى رتب التبدليك او اعلاها فهذه صورة هذه القاعدة في الجزئيات في المحل لافي الاجزاء ثم الفرق ان الجزء لا يستلزم الكل والجزئي يستلزم الكلي فلذلك اجزا الثاني دون الاول فادنى رتب الموالاة موالاة وليست الركعة ركعتين والايوم شهر او عبارة القاضي صحيحة في قوله يقتضي الاختصار على اوله اي اول رتبة فمن فهم اول اجزائه فقد غلط وقوله والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط فالمندوب كزيادة الطمأنينة والساقط كزيادة التبدليك فان الشرع لم يندب لزيادة

ان يدل الاسم على شيئين فصاعدا احدها يزيد على الآخر الا أن مسألة حمل المطلق على اقل ما يصدق عليه قد ذكرت في باب المطلق ومسألة حمل غير المطلق على اقل معناه لما لم يجدوا لها بابا يخصها ذكروها في باب الاوامر بعنوان كون الاسم متعاق الامر ولو قصرنا المسألة على ما اختارنا المص لم يكن لذكرها في باب الاوامر وجه فتنبه لهذا

ترجمة ابي الطاهر

وابو الطاهر هو الشيخ ابو الطاهر محمد بن احمد بن عبد الله البهلي من بيوت العلم والقدر ببغداد ولد سنة ٢٧٩ وتوفي سنة ٣٦٧ وكان يحدث زمانه وفقهها بمذهب مالك واديبا كاملا اخذ عن ابن عبدوس وابي اسحق الزجاج وولي قضاء واسط وقضاء مدينة المنصور ببغداد ثم خرج لمصر ثم ولي قضاء دمشق ثم قضاء مصر وتوفي على قضائها وكان ابولا قاضيا بالبصرة وبواسط وهو من الطبقة الخامسة من المالكية قوله وهذا باطل الخ لان هاته المسألة من باب الخلاف في مسمى الاسم وهو معنى قوله « اجراء احكام الجزئيات على الاجزاء » ولان من الاقوال فيها انه يمسح الى المرفقين وليس في اقوال مسألة الاخذ باوائل الاسماء او اخرها قول بالاخذ باواسطها فظهر انها غير ان كما ان ليس هنالك قول بمسح اطراف الاصابع خاصة

التبدل كما ندب لزيادة الطمأنينة ووجب الاختصار على اول الرتب جمعا بين الدال على الوجوب وان الاصل راء الذمة كما انه لو وجب عتق رقبة واقتصرنا على ما يسمى رقبة اجزا وان كانت ادنى الرقاب ولا يجب علينا ان نعتق رقبة بالف

دينار فهذه صورة المساعدة ومدرستها من حيث النظر (الفصل السابع في وسيلته وعندنا وعند جمهور العلماء ما لا يتم الواجب المطلق الا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب لتوقف الواجب عليه فالقيد الاول احتراز من اسباب الوجوب وشروطه وانتفاء موانعه فانها لا تجب اجماعا مع التوقف عليها وانما الخلاف فيما يتوقف عليه الصحة بعد الوجوب والقيد الثاني احتراز من توقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله تعالى وارادته وقدرته بايجاده ولا يجب على المكلف تحصيل ذلك اجماعا. وقالت الواقفية: ان كانت الوسيلة سببا للمأمور به وجبت والا فلا. ثم الوسيلة اما ان يتوقف عليها المقصد في ذاته او لا يتوقف، والاول اما شرعي كالصلاة على الطهارة او عرفي كنصب السلم لصعود السطح او عقلي كترك الاستدبار لفعل الاستقبال والثاني نجعله وسيلةا بسبب الاشتباه نحو ايجاب خمس صلوات لتحصيل صلاة منسية او كاحتياط النجس بالطاهر والمذكاة بالميتة والمنكوحات بالاخت او لتيقن الاستيفاء كغسل جزء من الراس مع الوجه او امساك جزء من آخر الليل مع نهار الصوم) اجمع المسلمون على ان ما يتوقف الوجوب عليه من سبب او شرط او انتفاء مائع لا يجب تحصيله اجماعا فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله اجماعا والاقامة يتوقف عليها وجوب الصوم ولا تجب الاقامة لاجله اجماعا وكالدين يمنع وجوب الزكاة ولا يجب دفعه حتى تجب الزكاة اجماعا فكل ما يتوقف عليه ﴿ ١٨٥ ﴾ الوجوب لا يجب تحصيله اجماعا وانما النزاع فيما يتوقف عليه ايقاع

الواجب بعد تحقق الوجوب
فقيل يجب لتوقف الواجب
عليه وقيل لا يجب لان الامر
ما اقتضى الا تحصيل المقصد
اما الوسيلة فلا ولانه اذا ترك
المقصد كصلاة الجمعة او الحج
فانه يعاقب عليه اما المشي الى
الجمعة او الحج فلم يدل
على انه يعاقب عليه مع عقابه
على المقصد واذا لم يستحق
عقابه عليه لم يكن واجبا لان
استحقاق العقاب من

﴿ الفصل السابع في وسيلته ﴾

الضمير الى المأمور الماخوذ من الامر والمراد اعم وهو ان وسيلته كل
فعل هل يثبت لها حكمها وهل يكون طلبها مثلاً مقتضياً لطلبها ام لا بد
من نص خاص بها وهذا الفصل جدير بان يذكر في المقدمات مع خطاب
الوضع لان حكم الوسيلة يشمل حكم شرط الصحة وله ارتباط بالصحة
والفساد وجميع ذلك مذكور في فصل خطاب الوضع

خصائص الوجوب فمعنى قولنا مطلقا اي اطلق الوجوب فيه فيصير معنى الكلام الواجب المطلق ايجابه ففرق
بين قول السيد لعدة اصعد السطح وبين قولنا اذا نصب السلم اصعد السطح فالاول مطلق في ايجابه فهو موضع
الخلاف والثاني مقيد في ايجابه فلا يجب تحصيل الشرط فيه اجماعا واما قولنا اذا كان مقدورا فاحتراز عن
المعجوز عنه فانه لا يجب بناء على نفي التكليف بها لا يطاق وان كانا مجوزة ومن الشروط المعجوز عنها تعلق صفات الله تعالى
بفعل العبد فان العبد من المحال ان يصلي حتى يقدر الله تعالى له ان يصلي ويعلم انه يصلي ويخلق له حركات الصلاة
وسكناتها فتعلق هذه الصفات شرط في ايقاع الواجب ولا يمكن ايجابها على العبد لعجزه عن التصرف في صفات الله
تعالى واما وجه الفرق بين الاسباب فتجب وغيرها من الشروط وانتفاء الموانع فلا تجب عند الواقفية فلان السبب يلزم
من وجوده الوجود بخلاف الشرط وعدم المانع لا يلزم منه وجود الواجب كما تقدم بيانها فيما يتوقف عليه الاحكام
فاذا اوجبوا تحصيل السبب فقد اوجبوا وجود ما يلزم منه وجود الواجب بخلاف ذينك. وقولي في المتوقف عليه
شرعا كالصلاة مع الطهارة اريد كما قال امام الحرمين انه اذا تقرر ان الطهارة شرط ثم ورد الامر بعد ذلك بصلاة
ركعتين فانه تجب الطهارة اما من غير هذا الوجه فلا فلو قال الله تعالى صلوا ابتداءً صلينا بغير وضوء حتى يدل
دليل على اشتراط الطهارة وايجاب خمس صلوات لاجل صلاة انسيها محبولة العين فيها فاذا كان لتوقف الصلاة

❁ الفصل الثامن في خطاب الكفار ❁

اي في تحقيق توجه الخطاب الشرعي اليهم وقد نبه المصنف في متفرق كلامه على ان المراد الخطاب بغير الايمان للاجماع على انهم مدعوون اليه وبغير الجهاد فانه للمؤمنين خاصة ولا يخاطب به اهل الذمة والمراد ايضا اخراج اصول الشريعة وهي اصول حفظ نظام العالم المعبر عنها بالكليات كحفظ النفوس ومنع الفساد والاهلاك وان كانت اديان بعضهم تحييزها فقد منع عمرو بن العاص رضي الله عنه قبط مصر من قربان بناتهم للنيل باغراق احداهن فيه كل سنة . اما ذرائع هذه الامور التي لا يتحقق افضاؤها للمقصود كشرب الخمر ما لم يصل بهم الى الهرج وكذا تفاريع الاحكام المخالفة لاديانهم فهي محل الخلاف الا اذا تحاكموا فيها اينما والا ما تعلق من افعالهم فيها بواحد من المسلمين . وقد حكى المصنف عن الباجي ان مذهب مالك رحمه الله القول بخطابهم بالفروع وكذلك ينقل كثير من المالكية عن المذهب وجعله المقرري في قواعد ظاهر المذهب في القاعدة الخامسة قبل الجنائز واحتج له ابن عرفة في تفسيره بقوله تعالى كذاب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بايات ربهم فاهلكناهم بذنوبهم من سورة الانفال ويظهر من كلام ابن رشد في عقائد مقدماته ان القولين في مذهب مالك لانه قال في عرض كلامه وفي ذلك خلاف بين اهل العلم . والذي صرح به الامام المازري في شرحه على البرهان واختاره الايباري ومال اليه المقرري فيما نقله حلوه في شرح جمع الجوامع ان ظاهر مذهب مالك عدم خطابهم بالفروع وجعل غير ذلك قولة شاذة . وقال المازري هو غير

في ذاتها على اربعة تضاف اليها بان لعل الاشتباه بخلاف السلام في صعود السطح هو متوقف عليه في ذاته عادة وكذلك بقية النظائر انما حصل التوقف فيها الامر غير الذات من امور خارجية ❁ الفصل الثامن في خطاب الكفار اجمعت الامة على انهم مخاطبون بالايمان واختلفوا في خطابهم بالفروع قال الباجي وظاهر مذهب مالك خطابهم بها خلافا للجمهور الحنفية وابي حامد الاسفرايني لقوله تعالى حكاية عنهم قالوا لم نك من المصلين ولان العمومات تتناولهم وقيل مخاطبون بالنواهي دون الاوامر وقائدة الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب في الآخرة وعينه الامام او الى غير ذلك وبسطه

المشهور. وهو الذي ينشأ إليه الصدر وتساعد له فروع مذهب مالك فلو كان يرى خطابهم بالفروع لوجب حد الشرب على من سكر منهم ولو جب عند تحاكمهم اليها ان نحكم بينهم مع ان مذهبنا تخيير الحاكم في قبولهم ورفضهم لنص قوله تعالى فاحكم بينهم او اعرض عنهم ولا جرينا عليهم احكام الزنا في انكحتهم المجمع على فسادها في ديننا مثل نكاح الاخت عند المجوس والحالة والحال عند اليهود ولو جب ارثهم وموارثهم وقد قال مالك في المدونة وصرح به ابن الحاجب في المختصر الفقهي ان انكحتهم فاسدة وانما يقررها الاسلام وهذا يؤخذ منه عدم مخاطبتهم من جهتين اولاهما انهم لو خاطبوا بالتكاليف لكانت انكحتهم منظورا فيها لحالتها من صورة الصحة والفساد فلا يطلق القول بفساد جميعها. ثانيتهما ان تقريرها بعد الاسلام دليل على عدم الخطاب لانها اعتبرت كمقد جديد قارن الاسلام فلذلك اشترط في تقريرها ان تكون على صفة لو ابتدؤها عليها لصحت كما صرح به ابن الحاجب في المختصر الفقهي من غير نظر الى ما سبقها قبل من اختلال شروط او طريان موانع وقد قال مالك ايضا بعدم اعتبار طلاقهم الواقع مدة الكفر بسائر انواعه ولا يمنع وقوعه من تقرير انكحتهم بعد اسلامهم اذا لم يتفارق الزوج والزوجة وهذا ينافي الخطاب بالفروع وقول مالك بتخير الكافر اذا اسلم على اكثر من اربع نسوة من غير اعتبار اسبقية بعضهن على بعض دليل على ان الاولى والسادسة وغيرهما سواء ولو كانوا مخاطبين لوجب اختيار الاولى كما قال ابو حنيفة رحمه الله لانه يرى خطابهم. فالحاصل ان فروع المذهب متوفرة على ما يقتضي عدم خطابهم بالفروع ولا ادري من

اين أخذ من نسب اليه عكسه ولعلمهم لم ينظروا الا لاجراء احكام
 الجنايات والاتلاف وما يتعلق بالمسلمين فرارا من اطلاقهم وشانهم فقرضوها
 مسألة عامة وقد احتج مثبتو خطابهم بالفروع بادلة كثيرة لا تفيد حجة
 من ظواهر الآيات مثل قالوا لم نك من المصلين الذي المراد منه لم نك
 من اهل هذا الشأن او ارادوا جعل جميع الصفات سببا الذي منه وكنا
 نكذب بيوم الدين والا للزم ان من لا يطعم المسكين يكون في سقر
 مخلدا . ومثل اهل كناهم بذنوبهم المراد منه ذنوب الكفر والفساد في
 الارض . ومثل وطعامكم حل لهم المقصود منه المشاكلة والاخبار عن اصل
 شرائعهم . نعم قد يشهد لهؤلاء في بادي الرأي قليل من آثار صحيحة
 وردت في اعتبار نفع دينوي او ضرر اخروي على افعال من الكفار مثل حديث
 عدي بن حاتم انه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن ابيه حاتم فيما صنع
 من الخير في الجاهلية فقال انه يخفف به عنه من العذاب ومثل حديث
 الحميري التي تعذب لاجل هرة حبستها ونظير ذلك . واما قوله للذي
 ساله عن اشياء كان يتحنث بها في الجاهلية « اسلمت على ما اسلمت عليه
 من خير او شر » وكذلك قوله لعمر رضي الله عنه في حديث البخاري
 لما ساله اني ندرت في الجاهلية ان اعتكف ليلتي في المسجد الحرام فقال
 له « اوف بذكرك » فذلك لان الاسلام ياتي على الاعمال فيجب سيئها
 ويقر حسنهما لان خير الاعمال لا يزيد الا اسلام الاثبوتا اذا الاسلام انما
 جاء بطلب مثل ذلك من الناس . والجواب الاجمالي عن هذا كله ان
 اصول فعل الخير والشر قد اعلنت الشرائع احكامها منذ النشأة حتى تقرر

في الفطرة ملائمتها او منافرتها ووصف اصحابها لذلك بالكمال او النقص
 فا ورد من الجزاء او العقاب عنها فانما هو للافعال التي ليست لها صورة
 مخصوصة وليس هي المراد من فروع الاسلام لان فروع الاسلام هي
 العبادات والواجبات والمندوبات المعينة المبينة والله اعلم ﴿ قوله في خطاب
 الكفار بالفروع ثلاثة اقوال الخ ﴾ سيدكر في آخر المبحث قولا بالفرق
 بين المرتد وغيره وانه راي في بعض الكتب ان الجهاد خاص
 بالمومنين وكذلك عدل ابن عرفة في تفسيره عند قوله تعالى كذاب
 آل فرعون قولا رابعا والمص هنا جعله تحريرا لمحمل النزاع وهو اولي
 ﴿ قوله يحتمل ان يكون عند من منع ان التقرب بالفعل الخ ﴾ اي
 عند من منع خطابهم بالفروع ففعول منع محذوف للقرينة وقوله ان
 التقرب هو خبر يكون وعند ظرف فصل به بين يكون وخبرها
 ﴿ قوله تعذر عليه ان يتقرب الخ ﴾ اي استحالة منه استحالة لمارض
 كونه غير مصدق فرجعت لمسالة التكليف بالمحال لكن بالمحال لغيره
 لا لذاته ﴿ قوله لاجل كفرهم الخ ﴾ اي فالمانع عنده عدم التعقل لا
 التعذر اي عدم ظهور الفائدة كما قيل في التكليف بما لا يطاق ﴿ قوله
 ومنه يظهر سر الفرق بين الاوامر والنواهي الخ ﴾ اي من ظاهر احتجاجات
 العلماء المرجح للاحتمال الاول في دليل من منع خطاب الكفار لان
 النواهي لا يتوقف تحقق مقتضاها على الامتثال لان مقتضاها العدم بخلاف
 الاوامر ﴿ قوله وهذا ايضا سر الزام القائل بعدم التكليف الخ ﴾ اي كون
 ذلك دليلهم هو سبب الزام المعارضين لهم بان كلامهم يقتضي تعذر
 تكليف الدهري بالايمان فقوله بعدم التكليف هو مقول القول وقوله

في غير هذا الكتاب ﴿ في خطاب الكفار بالفروع ثلاثة
 اقوال ثالثها الفرق بين
 النواهي والاوامر كما تقدم
 وسبب الخلاف ﴾ يحتمل ان
 يكون عند من منع ان التقرب
 بالفعل فرع اعتقاد صدق
 المخبير بالتكليف به ومن لم
 يصدق ﴾ تعذر عليه ان يتقرب
 فلا يكلف بالتقرب وعلى هذا
 المدرك تكون هذه المسألة
 من فروع مسألة منع التكليف
 بما لا يطاق ويحتمل ان
 يكون المدرك انما هو ان الله
 تعالى لا يقبل الفروع منهم
 لاجل كفرهم فلا يكلفهم بها لان
 الله تعالى لا يقبلها والاحتمال
 الاول هو الظاهر من
 احتجاجات العلماء في هذه
 المسألة ومن اقوالهم ﴾ ومنه
 يظهر سر الفرق بين النواهي
 والاوامر فان النواهي
 يخرج المكلف عن عهدها
 بمجرد تركها وان لم يشعر
 بها فضلا عن قصد اليها فاذا
 لم يعتقد التكليف وترك
 خرج عن عهده العقوبة واما
 الامر فلا يخرج عن عهده
 حتى يعتقد وجوبه ﴾ وهذا
 ايضا سر الزام القائل بعدم

التكليف ان الدهري مكلف بالايمان بالرسول عليه الصلاة والسلام وذلك معتذر عليه حتى يعتقد وجود الصانع * وان المحدث مكلف بالصلاة حالة الحدث مع تعذرها في تلك الحالة فالزام هذين المعتذرين لمن نفى التكليف يقتضي ان مدرك العدم انها هو التعذر * واذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل * لان الكفار ﴿ ١٩٠ ﴾ اربعة اقسام منهم من كفر بظاهرة وباطنه

كجمهور الحريين ومنهم من آمن بظاهرة وباطنه وكفر بعدم الازعان للفروع كما يحكى عن ابي طالب انه كان يقول اني لاعلم ان ما تقول يا ابن اخي لحق ولولا اني اخاف ان يعيرني نساء قريش على المخازل لا تبعثك وفي شعرة يقول * لقد علموا ان ابنا لامكذب * لدينا ولا يعزى لقول الا باطل فهذا نصريح باللسان واعتقاد بالجنان غير انه لم يذعن وكذلك من يقول من الكفار اني لاعلم ان دين الاسلام حق ولكنني اخاف من الاسلام فوات منصب او ميراث فهو معتزف باسائه وجنانه . وكافر باطنه دون ظاهره وهو المنافق . وكافر بظاهرة دون باطنه وهو المعاند كاحبار اليهود الذين قال الله تعالى فيهم وفي نظائرهم جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم اذا تقررت هذه الاقسام الاربعة فن آمن بظاهرة

ان الدهري هو المفعول الثاني لالزام * قوله وان المحدث مكلف الخ * هذا غير وارد لان تعليل المنع هو تعذر امتثال المكذب وليس المصلي بمكذب بالظاهرة بل هو مصدق بالامرين واجب عليه الشروط وشروطه الذي لا يتم الا به * قوله واذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل الخ * اي فاطلاقه مشكل لوجوب تقيده بتعذره من الكافر الذي لا اعتقاد له بالصدق * قوله لان الكفار اربعة اقسام الخ * مرجعها الى ان الكفر هو الانكار والمكابرة ويقابل ذلك الايمان والاسلام فالايان هو اعتقاد القلب والاسلام هو الانقياد والاذعان وهذا هو التحقيق من الخلاف الشديد في مسماهما ولا تقع النجاة من العذاب او يخرج المرء عن وصف الكفر الا بالامرين * قوله هو عام فيتناول الكافر الخ * يخصص بما دل على عدم ادارة الكفار منه * قوله وويل للمشركين الذين لا يتوبون الزكاة الخ * لا حجة فيه لانه وصفهم بالاشراك وهو المومي الى وجه بناء الخبر وهو اثبات الويل لهم ثم اعقبه بما هو من خصائصهم ومذماتهم زيادة في التنكيل وخص منها الزكاة لان ذلك اشد انحاء عليهم بين العرب الذين حب الكرم وفعل الخير طبع من طباعهم وهذا مثل الآية الاخرى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون

وباطنه منهم او بظاهرة فقط معتقد صدق التكليف فالتعذر في حقهم ساقط وكذلك من كان كفره بالفعل كملقي المصحف في القادورات أو باني كنيسة مریدا للكفر فيها او كان كفره بحجدة آية من كتاب الله تعالى فقط او بحجدة سليمان النبي عليه الصلاة والسلام فقط . فان هؤلاء كلهم يعتقدون صحة الفروع فلا يتعذر منهم التقرب بالفروع فلا يتجمل التعليل بتعذر التقرب ثم اذا فرغنا ايضا على الفريق الذي كفره بظاهرة وباطنه فلا يتم المقصود ايضا لان من الفروع ما اجتمعت الشرائع عليه نحو الكليات الخمس . حفظ الدماء والاعراض . والانساب والعقول والاموال وانواع الاحسان كاطعام الجوعان وكسوة العريان وغير ذلك مما لم يختلف فيه الشرائع فيصح منه التقرب بما عادة بناء على اعتقاده اياه من دينه وان كفر بديننا فهذا وجه الاشكال في هذه المسألة واما حجة الخطاب من حيث الجملة فقوله تعالى والله على الناس حج البيت * وهو عام فيتناول الكافر الامر بالحج واذا تناوله الامر تناوله النهي لان كل من قال بالامر قال بالنهي بخلاف العكس وقوله تعالى * وويل للمشركين الذين

لا يؤتون الزكاة وكقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخرون لا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا زنون ومن يفعل ذلك يلقى اثمنا فقولته تعالى ومن يفعل ذلك يتساول جميع ما تقدم فيكون القتل والزنا يعاقب عليهما كما يعاقب على دعوى الاله مع الله تعالى ولولا ان الكافر مخاطب بفروع الشرائع والا لما انتظم هذا الكلام ووجبة عدم الخطاب أنه لو امر بالفروع لامر بها اما حالة الكفر وهو خلاف الاجماع فان الامة مجمعة على انه لا يقال صل وانت كافر واما بعد الكفر وهو ايضا خلاف الاجماع اقوله عليه الصلاة والسلام الاسلام يجب ما قبله وجواب هذه النكتة ان زمن الكفر ظرف للتكليف لا لو وقوع المكلف به كما نقول المحدث مأمور بالصلاة اجماعا ومعناه ان زمن الحدث ظرف للخطاب بالصلاة والتكليف بها لا لايقاع الصلاة فلا نقول له صل وانت محدث بل يجب عليك ان تزيد الحدث وتصلي وأنت الآن مكلف بذلك كذلك نقول للكافر انت الآن مكلف بازالة الكفر ثم ايقاع الفروع لانك مكلف بايقاع الفروع في زمن الكفر فمن الكفر ظرف للتكليف لا لو وقوع المكلف به فقوله اما ان يكلف حالة الكفر او بعدة قلنا حالة الكفر قولنا لا يصح ١٩١ ﴿ منه قلنا لم ندع ان ذلك الزمان ظرف لايقاع المكلف به حتى نلزم صحته او نقول بعدة على

سبيل التسليم والحديث حجة على الخصم لان الجب القطع وانما بقطع ما هو متصل فهذا يدل على انه لولا القاطع اتصل التكليف فبقي التكليف مستمرا . واما قولني فائدة الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب في الآخرة وعينه الامام او الى غير ذلك فعليه ان الامام فخر الدين اجاب عن هذه النكتة المتقدمة بان فائدة التكليف انما هو مضاعفة العذاب في الآخرة لا الوجوب قبل ولا بعد

فان الهدى ثابت لمن لا ينفق ولكن اريد الشاء على المتقين باخص او صافهم حثا على المداومة عليها ﴿ قولنا يتناول جميع التقدم الخ ﴿ اما على وجه الجمع بدليل قوله ويخلد فيها مهانا فلا حجة فيه واما على وجه الكلية اي من يفعل كل واحد من ذلك فلا شك ان المعاقبة على الزنا لا تستلزم خطاب الكافر به فلا حجة فيه ايضا فقوله والا لما انتظم هذا الكلام جوابا انه لا ينتظم الابتراك هذا التقدير ﴿ قوله وجبة عدم الخطاب الخ ﴿ اي من جهة النقل زيادة على الحجتين المتقدمتين في طالع الفصول من جهة العقل

واكتفى بهذا الجواب وهو لا يتم له بسبب ان العقاب في الدار الآخرة انما يتضاعف ويعذب الكافر عذابي احدها وهو الاعظم لاجل الكفر والثاني للفروع اذا قلنا بتقدم التكليف في الدنيا اما عقابه في الآخرة من غير تقدم تكليف فغير معقول فاذا تعين تقدم التكليف فتعين ان نختار احد القسمين وهو اما حالة الكفر او بعد ويزد كر الجواب مفصلا محررا كما تقدم فظهر ان جوابي رحمه الله غير تام واما ان فائدة الخلاف ترجع الى غير مضاعفة العذاب فقد ذكرت وجوها كثيرة في شرح المحصول واذكر منها ههنا نبذا احدها تيسير الاسلام عليه فانه اذا كان مخاطبا وهو خير النفس بفعل الخيرات من الصدقات وانواع البر وغيرها كان ذلك سببا في تيسير اسلامه استنباطا من قولنا عليه الصلاة والسلام ان المؤمن ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه فيناسب ان يختم للكافر بسبب كثرة احسانه وحسناته وان اجمعنا على انه لا يثاب عليها في الآخرة الا انهم ورد الحديث الصحيح انه يطعم بها في الدنيا ولم يرد دليل على انها لا تكون سببا لتيسير اسلامه فبقي استنباطه لامانع منه وثانيها الترغيب في الاسلام فانه اذا كان كثير القتل والفتك والفساد وقيل ان الاسلام من شرفه ان يهدم جميع آثام هذه الافعال كان ذلك أوقع في نفسه من قولنا ان الاسلام لا ينهض الا بالكفر وحده وثالثها تخفيف العذاب في الدار الآخرة فان الدليل ما دل الا على تخليد الكافر في العذاب واما مقداره في

في الكمية فالتفاوت واقع فيه قطعاً ولذلك قال تعالى ان المناققين في الذرك الاسفل من النار واليهود اسفل من النصارى كما جاء في الحديث الصحيح من ترتيب طبقات النار اجارنا الله منها فاذا قلنا هو مخاطب وفعل ذلك كان سبباً لتخفيف العذاب عنهما مع الخلود فهذه فوائد تظهر من ثمرة الخلاف في كونهم مخاطبين (فائدة) قال القاضي عبد الوهاب في المملخص الخلاف في هذه المسألة في فصلين احدهما ان العموم هل هو صالح لتناول الكافر كتناوله المسلم خلاف كما جرى في صلاحية العموم للعبد الفصل الثاني انهم هل يتناولهم التكليف بالفروع ام لا فقال منهم من فرق بين المرتد في مخاطب وبين غير المرتد فلا يخاطب فيتحصل من نقله ونقل الامام فخر الدين في المسألة اربعة اقوال ثالثها الفرق بين النواهي وغيرها ورابعها الفرق بين المرتد وغيره ومربي في بعض الكتب لست اذكره الآن ان الكفار وان كانوا مخاطبين بفروع الشريعة فالجهاد خاص بالمؤمنين لم يخاطب ١٩٢ ٥٥ الله تعالى بوجود الجهاد كافراً وهو

متجه ان يكون وجوب الجهاد مستثنى من الفروع لعدم حصول مصلحتهم من الكفار او يقال ان الله تعالى حيث ذكر الجهاد لم يذكر صيغة تندرج فيها الكفار بل يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين ويا ايها الذين آمنوا فقط ويمكن ان يقال لنا عمومات تتناولهم كقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم والتقوى يندرج فيها جميع الواجبات وكذلك قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ومن جملة ما اتى به الجهاد وهذه العمومات كثيرة فيمكن اندراج الكافر فيها واما حصول المصلحة منه فجوابه انا لم نكلفه بالجهاد وهو كافر بل كلف بان يسلم ثم يجاهد كما قلنا في الصلاة فاذا لم

الباب الخامس في النواهي

الفصل الاول

تقدم في باب الاوامر وجه جمع نهى على نواهي قوله لان عناية الشرع والعقلاء بدرء المفساد اشد من عنايتهم بحلب المصالح الخ المفسدة مافي وجوده فساد وضرر وليس في تركه نفع زائد على السلامة من ضرره والمصلحة مافي وجوده صلاح ونفع وليس في تركه ضرر زائد على فقدان صلاحه ولا شك ان دفع الضرر والسلامة من الالم قبل جلب النفع والملائم عند كل مدرك حتى الحيوان فيما يدر كفاذا كان في شيء ضرر وفي تركه نفع او بالعكس فهو مصلحة ومفسدة باعتبارين وطرف درء المفسدة هو المقدم ابداً قوله والنهي يعتمد المتناسد الخ إشارة الى انهما وان كانا متلازمين الا ان اختياراً احدهما في بعض الافعال والاخر في بعض آخر سببه هو النظر للمقصد الاول

يسلم عوقب في الآخرة على الكفر وعلى ترك الجهاد مع جملة الفروع (الباب الخامس في النواهي وفيه ثلاثة فصول) (الفصل الاول في مسماه وهو عندنا للتحرير وفيه من الخلاف ما سبق في الامر) نظير تلك المذاهب السبعة ههنا ان نقول انه موضوع للتحرير للكرهية للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الترك اللفظ مشترك بينهما هو موضوع لاحدهما لا يعلم بعينه موضوع للإباحة الوقف فهذه سبعة مذاهب في الامر والنهي وحكى القاضي عبد الوهاب في المملخص ان من العلماء من فرق بين النهي فحمله على الندب * لان عناية العقلاء وصاحب الشرع بدرء المفساد اشد من عنايتهم بالمصالح والنهي يعتمد المفساد والامر يعتمد المصالح فاذا جمعت البابين قلت ثمانية

من الفعل فان كان مفسدة ورد النهي عنه دون الامر بتركه وان كان
 مصلحة ورد الامر به دون النهي عن ضده فلذلك كان النهي مظنة
 لكون مورده مفسدة وهو مبني القول بالترقية في محليهما ﴿ قوله قلت
 للشيخ عز الدين بن عبد السلام الخ ﴾ ايراد قوي والقصد منه خفاء
 استقامة هذا القول مع ان الامام ممن ارتضاه وجواب العز بن عبد السلام
 حاصله ان المنظور اليه في الخلاف هو مدلول صيغة النهي بحسب الوضوح
 هل هو الانكشافات المتعددة في جميع الازمان التي تسعها ام هو
 انكشاف واحد في الازمنة كلها والمثال واحد والعصيان محقق في كل
 زمان فيندفع الفساد اللازم لهذا المذهب من اقتضائه تحقق امتثال النهي
 بترك واحد في زمن ما وهو جواب مشكل لان يتركون الانكشاف
 واحدا وبين كونه في ازمدة متعددة تنافيا واضحا لانه ان كان المراد
 انكشافا واحدا موسعا ياتي به المكلف في اي وقت شاء من ازمدة عمره
 لم يندفع الاشكال المبني على ان ما من عاص الا وهو منكف في زمن ما
 وان كان المراد تعدد الانكشاف بتعدد الزمان فهو مناف لكونه انكشافا
 واحدا ومخالف لقصد التفرقة بين المذهبين والى نحو هذا اشار المص في
 التوجيه الاول من وجهي الاعتراض ولان اصحاب هذا المذهب
 صرحوا بما يقتضي انهم لا يعنون من عدم التكرار الا عدم دلالة على
 تعدد الكف في الازمنة المتعددة بل يدل على كف واحد في زمن ما
 فلا يقرر مذهبهم بما يخالف صرائح اقوالهم كما اشار له في الوجه الثاني
 فالظاهر انه اراد مدلول صيغة النهي كف واحد لان النهي يقتضي
 كفا لا كافتضاء الامر فعلا والكل انما يدل وضعا على الماهية لكن

اقوال الثامن الفرق بين
 الاوامر والنواهي (واختلف
 العلماء في افادته التكرار
 وهو المشهور من مذاهب
 العلماء وعلى القول بعدم
 افادته وهو مذهب الامام
 فخر الدين لا يفيد الفور
 عنده) قال القاضي عبد
 الوهاب واختلف في النهي
 المعلق بما يتكرر فن قال
 ان النهي لا يقتضي بمجرد
 الدوام والتكرار قال به ايضا
 اذا علق بما يتكرر وقيل
 يتكرر قال وهو أكد من
 مطلقه وهو الصحيح بخلاف
 الامر بقلت للشيخ عز الدين
 ابن عبد السلام رحمه الله
 يوما ان القائل بان النهي لا
 يقتضي التكرار يلزمه ان
 لا يوجد عاص ابته في الدنيا
 عن ذلك ان النهي عنده
 لا يقتضي الا مطلق الترك
 كما ان الامر لا يقتضي الا
 مطلق الفعل فكما يخرج عن
 عهدة الامر فعل ما في زمن
 ما كذلك يخرج عن عهدة
 النهي مطلق الترك في زمن

ما واشد الناس عصيانا وفسوقا لابد ان يترك تلك المعصية في زمن ما فيخرج عن عهدة النهي بذلك الزمن الفرد فلا يكون عاصيا ابدا وما راينا احدا في العالم واطب على معصية فلم يفتر عنها الى ان مات بل لا بد من فترات ولو لضرورات الحياة من النوم والاعتناء وغير ذلك فلزم السؤال قال لي رحمه الله هذه المسئلة تخرج على قاعدة وهي انه قد يكون عام في مطلق نحو اكرم الناس كلهم في يوم او مطلق في عام نحو اكرم زيدا في جميع الايام او عام في عام نحو اكرم الناس في جميع الايام او مطلق في مطلق نحو اكرم رجلا في يوم اذا تقررت هذه القاعدة فالقائل بان النهي يقتضي التكرار يقول هو عموم في عموم امر بجميع التروك في جميع الازمان والذي يقول النهي لا يقتضي التكرار يقول المطلوب ترك واحد في جميع الازمان فلا يجوز ان يلبس المنهي عنه في زمن ما فيتحقق العصيان حينئذ غلبت المنهي متى وقعت فهذه صورة ١٩٤ هذه المسئلة . ثم بعد وفاته رحمه

الله رأيت ان هذا الجواب لا يتم لوجوهين أحدهما ان هذا التقرير يقتضي ان لا يتحقق مذهب القائل انه يقتضي التكرار بسبب ان القائل بالتكرار لا يمكن ان يقول يجمع بين تركين في زمن واحد لان الجمع بين المثلين محال بل يقول ان الثابت في كل زمان انما هو ترك واحد وهذا هو مذهب القائل بعدم التكرار على تفسير الشيخ فان المطلق اذا عممناه في الازمان لابد ان يحصل في كل زمن فرد غير الفرد الحاصل في الزمن الآخر فهي امثال تتوالى فلا يبقى الا مذهب واحد فلا يتحقق المذهبان وثانيهما ان القائلين بعدم التكرار قالوا في حجتهم انه ورد

الامر لما اقتضى اليجاد حصل المطلوب منه بالفعل الواحدة والنهي لما اقتضى الاعداد كان الفرد المبهم اعني الذي تتحقق فيه الماهية داخلا في حيز العدم فعرض له العموم وهو معنى عموم الازمان التزاما كما قال الذين ادعوا ان عموم النكرة في سياق النفي بالالتزام لا بالوضع الا ان تمثيله باكرم رجلا في جميع الايام بعيد عن هذا . اللهم لا يكون ذلك تصويرا لكيفية وقوع مطلق في عام لا لموضوع المسئلة قوله والذي اراده في دفع هذا الاشكال العظيم الخ حاصله ان النهي لمطلق التروك ومطلق التروك متردد بين كونه في كل زمان وكونه في زمن معين فاذا تعذر احد النوعين تعين الآخر فتى وجد دليل على التعيين والاستغراق حمل عليه والا فهو مجمل هذا حاصله مع بيانه . وانت ترى انه لا يعني عن هذا المذهب من التأييد شيئا لان الخلاف في غير ما قامت عليه القرينة فاصحاب هذا المذهب يرونه موضوعا للقدر المشترك كما صرح

للتكرار كالسرقة والزنا ونحوها وورد ايضا لعدم التكرار كقول الطيب للمريض لا تأكل اللحم ولا تقصد اي في هذا الزمان والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو مطلق التروك وهذا يدل منهم على انهم لا يستوعبون الازمنة بمطلق التروك لان المشترك بين بعض الازمنة المعينة والتكرار يجب ان يكون اقل من ذلك البعض المعين حتى يصدق بدونه واعظم احواله ان يكون مساويا لاحد القسمين وهو ذلك البعض المعين فتفسير الشيخ رحمه الله تعالى لا ينطبق على مذهبهم بمقتضى حجتهم وظواهر الفاظهم الذي اراده في دفع هذا الاشكال العظيم ان يقول مطلق التروك مشترك بين جميع الاقسام ولنا اخص منه وهو مشترك

ايضا وهو مطلق الترك بقيد كونه لا يقع الا في احد هذين النوعين فكونه بقيد لا يتعدى النوعين وهو اما التكرار او الزمن المعين كما في مثال الطيب فوجب كون هذا المشترك اخص من مطلق الترك والقاعدة ان كل مشترك ليس له الا نوعان اذا فقد احدهما تعين الآخر كالعدد ليس له الا الزوج والفرد فاذا تعذر الزوج تعين الفرد او الفرد تعين الزوج كذلك ههنا اذا فرغنا على عدم افادته التكرار يكون موضوعا لهذا المشترك الخاص بهذين النوعين لا انه موضوع لمطلق الترك وحينئذ تصح جميع هذه المباحث ويذهب الاشكال بان نقول ان وجود دليل يدل على وقت معين كان التكليف خاصا به ومتى خالف فيه عصي ومتى لم يوجد ذلك تعين النوع الآخر بدليل بعينه وحينئذ يتعين استغراق الازمنة فيعصي ملبسة المنهي عنه في اي زمان كان واذا عري عن دليل على هذا وعلى النوع الآخر كان محتاجا للبيان ويجب تعجيل ١٩٥ البيان قبل وقت العمل فصح المذهب وتحقق العصيان من كل عاص في العالم وانتظم الاستدلال الذي قالوه من مثال الطيب والمنجم كما قالوا بقول المنجم

لا تخرج الى الصحراء ولا تفصل جديدا اي في هذا اليوم واندفعت الاشكالات كلها. واذا فرغنا على التكرار اقتضى الفور قطعا لان الزمن الحاضر يندرج في التكرار. وان فرغنا على عدم التكرار لا يتعين اقتضاؤه للفور فيجري فيما قولان فقبل يتعين الترك بذلك المعين في الزمن الحاضر وقيل لا يتعين الا بدليل منفصل وهو موضع مشكل جدا فتامله. حجة القائلين بالتكرار ان النهي يعتمد المفسد واجتناب المفسدة انما يحصل اذا اجتنبها دائما كما اذا قلت لولدك لا تقرب الاسد فقصدك لا يحصل الا

به المص وغير واحد وهو مطلق الترك فلا يقتضي التكرار ولا عدمه والمص يعدلا مشتركا مجملا كما يستلزمه تقريره عند الكشف عن تطويله وشتان بين الامرين القدر المشترك واللفظ المشترك فان الاول كلي والثاني جزئي مكرر الوضع ولا تنس ان المص قابل بينهما في عد المذاهب في مقتضى صيغة الامر فتذكره على انه يقتضي ان اكثر النواهي وهي عربية عن القرائن مجملات غير مبينة اذ لم يحفظ بيانها وبقاء المجمل غير مبين لا يصح على انه يقتضي كثرة المجملات في الشريعة مع ان كثير من العلماء ينكرو وقوع المجمل اصلا في الكتاب والسنة فكيف نجعل غالب النواهي منها. فالوجه الاعتماد على الجواب الذي قدمنا لا قوله عند ابي هاشم الخ هو عبد السلام بن ابي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بجاء مهمل مضمومة ابن ابان الجبائي مولى عثمان بن عفان كان شيخ المعتزلة ولد سنة ٢٧٧ سبع وسبعين ومايتين وتوفي سنة ٣٢١ احد وعشرين وثلاثمائة ببغداد ودفن بمقابر الخيزران في باب البستان

بالاجتناب دائما ولان النبي منع من ادخال الماهية في الوجود وذلك انما يتحقق اذا امتنع منها دائما ولانها يصح استثناء اي زمان شاء والاستثناء عبارة عما لولا لا ندرج المستثنى في الحكم فتندرج جميع الازمنة في الحكم وهو المطلوب. واما حجة عدم التكرار فقد تقدمت (ومتعلقه فعل ضد المنهي عنه لان العدم غير مقدور * وهند ابي هاشم عدم المنهي عنه) منشأ الخلاف في هذه المسئلة النظر الى ضرورة اللفظ وليس فيما الا العدم فاذا قيل لم لا تتحرك لعدم الحركة هو متعلق النهي عند ابي هاشم او يلاحظ ان الطلب انما وضع لما هو مقدور فما ليس بمقدور لا يطلب عدمه فلا يقال للنازل من شاطئ لا تصعد الى فوق فان الصعود غير مقدور فلا ينهى عنه والعدم تقي

صرف فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر وجودي فلا فرق بين قولنا ما اثرت القدرة او اثرت
عدمها صرفا الا في العبارة واذا لم يمكن جعل العدم اثرا لا يكون العدم مقدورا فلا يتعلق به الطلب فيتعين تعلق
الطلب بالضد واذا قال له لا تتحرك فغاية اسكن فلاحظت المعنى مدرك الجمهور وملاحظة صورة اللفظ هو مدرك
ابي هاشم والمعنى اتم اعتبارا من صورة اللفظ. احتج ابو هاشم بان من دعا الداعي الى القتل فلم يفعل اجمع
العقلاء على مدحه وتعليق ذلك المدح بان لم يفعل ولا يذكرون الضد. جوابه انهم انما يمدحون بما هو من
صنعه والعدم العرف ليس من صنعه فلا يمدحونه به (سؤال ١٩٦) ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم

النهى عن الشيء امر بضمة
فان هذا هو قولهم متعلق
النهى ضد المنهى عنه (جوابه)
ان الامر والنهى متعلقان
بكسر اللام والمنهى وضمة
متعلقان بفتح اللام فاذا
قلنا النهى عن الشيء امر
بضمة هو بحث في المتعلقات
بكسر اللام هل هذا ذلك
او غيره ثم اذا تقرر بيننا
شيء من المتعلقات بكسر
اللام من التحاد او تعدد
امكننا بعد ذلك ان نختلف
في المتعلقات بفتح اللام هل
المتعلق نفس العدم أو الضد
فهذه مسألة اخرى وليست
عين المسئلة الاولى فهذا هو
الفرق

من الجانب الشرقي وله كتب كثيرة في الكلام ووالد شيخ المعتزلة
ابو علي الجبائي كذا ذكره الخطيب في تاريخ بغداد
الفصل الثاني في اقسامه

قوله واذا تعلق بأشياء الخ اي كان النهى متعلقا بأشياء هي
متعلق متعلقه لانه قد قدم ان متعلقا فعل ضد المنهى عنه وذرهنا اربعة
اقسام سلك فيها طريقة التفرقة بين معاني العبارات المتشابهة على عادتها
رحم الله في الاحتفال بمثل ذلك في كتبه فاتي باربع عبارات كل اثنتين
منها متشابهتان لفظا مختلفتان معنى. وحاصلها ان المتعلق اما ان يكون
واحدا اي تكون الذات التي وقع النهى عنها واحدة وهو قسم. واما ان
يكون متعددا اي يتعلق بذوات قال المص وهذا اما على الجمع ومعناه ان
يكون النهى عنها على الجمع اي متمكنا من الجمع فعلى هذا للاستعلاء
المجازي كما في على هدى من ربهم وهي ظرف مستقر حال من النهى المقدر
بعد اما او خبر لكان المحذوفة مع اسمها وهو النهى ومعنى تعلق النهى
على الجمع ان النهى موصوف بكونه مع الجمع اي الجمع في النهى فكل من

(الفصل الثاني في اقسامه)
وواذا تعلق بأشياء فاما على
الجمع نحو الحمر والخنزير واما
الجمع نحو الاختين او على
البذل مثل ان فعلت ذا فلا
تفعل ذلك كنكاح الام بعد
ابنتها او عن البذل كجعل

(الاصالة بدلا عن الصوم) المعنى بالنهى عن الجميع اي على الجميع في النهى اي كل واحد منهما منهى عنه ومعنى النهى
عن الجمع ان متعلق النهى هو الجمع بينهما وكل واحد منهما ليس منهيًا عنه كالاختين فان كل واحدة منهما في نفسها
ليست محرمة بل المحرم هو الجمع فقط ونظير هذين قول النحاة تقول العرب لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيه
ثلاثة اوجه ان جزمنا الفعلان تاكل وتشرب كان كل واحد منهما متعلق النهى. وان نصبنا الثاني وجزمنا الاول كان
متعلق النهى هو الجمع بينهما فقط وكل واحد منهما غير منهي عنه. وان جزمنا الاول ورفعنا الثاني كان الاول هو متعلق

الاشياء منهى عنه . واما عن الجمع بلفظ عن عوضا عن على في القسم الذي قبله اي المنهي عنه الجمع فعن هنا ظرف لغو معدية النهي للمنهي وهو ظاهر فالشيئان انما ينهى عن جمعهما فهو لبيان الامر الاضافي للمنهي عنه . واما على البدل اي يكون النهي متلبسا بكونه على البدل اي متمكنا من البدل ولا شك ان المراد بالبدل المعنى الاصطلاحي وهو الذي ينسب اليه العموم البدلي اعني ثبوت شيء عند عدم شيء آخر والاولى تمثيله بما مثل به صاحب جمع الجوامع وهو النعلان نهى عن لبس احدهما مع نزع الاخرى فهما متعلق النهي لكن النهي متساط على البدل اي لا يصح وجود احدهما عند عدم الاخرى بل اما ان يلبسا او ينزعا وتمثيل المص بالام وابنتها غير مناسب لان المنهي عنه واحدة فقط اذا المنهي عنه هو الام عند التزوج بالبنت او البنت عند التزوج بالام فالتزوج باحدها سبب للنهي عن الاخرى وليس المتزوج بها منهما عنها كما يظهر بالتأمل فان قلت ان النهي عن جنس ام وبنت فلا يصح جعل احدهما زوجة بدلا عن الاخرى وليس النهي عن ام بعينها او بنت بعينها قلت انما كان النهي لقوة الحرمة فرجع الى النهي عن الجمع وانما نزل فقدها بعد كونها زوجة منزلة وجودها اعتدادا باستمرار الوجود فهو من التقديرات الشرعية نظر الى ان شدة الحرمة بينهما والصلية لا تنعدم بعد انعدام الذات ﴿قوله والنهي على البدل يرجع الى النهي عن الجمع ﴾ اي يؤول اليه لاننا قسم منه كما يتوهم وهذا انما قضى به المثل لان النظر في النهي عن الام والبنت اولا وبالذات للجمع ثم استصحب ذلك بعد عدم احدهما لشدة الصلية ولو مثل بالنعلين لظهر انهما قسمان متباينان اذ ليس في النعلين

النهي فقط في حال ملاسة الثاني اي لا تاكل السمك في حالة شربك اللبن فالحال ليس منها عها فاذا قلت لا لا تسافر والبحر هائج ولا تصل والشمس طالعتا فليست تنهى عن هيجان البحر ولا عن طلوع الشمس بل عن الاول فقط كذلك ههنا فتختلف المعاني باختلاف رفع الثاني ونصبه وجزمه والاول في الاحوال الثلاثة محزوم ﴿ والنهي على البدل يرجع الى النهي عن الجمع فان معنى قولنا ان فعلت ذا فلا تفعل ذاك ان الجمع بينهما محرم والنهي عن البدل له صورتان ان تجعل غير الواجب بدلا عن الواجب

نهى عن الجمع ولا عن الرفع بل عن البدلية اي لا يلبس احدهما دون
الآخرى (قوله كجعل التصديق بدرهم بدلا عن الصلاة الخ) اخذ البديل بالمعنى
اللفوى ولا يصح ذلك في امثال السابق والاولى تمثيل هذا القسم بالام
وابنتها لان النهي فيه عن الجمع من جهة وعن البديل من جهة اي عن
تزوج احدهما عند عدم الاخرى اما مثال يصلح للنهي عن البديل فقط
دون الجمع فلا وجود له فيما رأيت ولعل هذا القسم والقسم الثالث سواء
لان النهي سواء كان على البديل ام عن البديل يقتضي ان لا يفعل شيء عند
عدم غيره هذا حاصل هذا الفصل، وفي نسخ الشرح هنا تحريف حير
المشتغلين بكتابها، وصرف كثيرا منهم عن صوابها،

❦ الفصل الثالث في لازمه ❦

ذكر فيه اشهر لوازمه وهو انه هل يقتضي الفساد للنهي عنه
بحيث لا ينعقد ما اشتمل على شيء منهى عنه ام لا ونقل عن مذهبنا
اقتضاءه للفساد وهو كذلك قال ابن الحاجب في البيوع من المختصر الفرعي
«والمذهب ان النهي يدل على الفساد الابدلي» ولم يعرف فيها خلاف
بين المالكية الا ما ذكر الشيخ ابن عبد السلام في شرحه مختصر ابن
الحاجب عن ابن مسleme امضاء ما اشتمل على فساد مختلف فيه يرى مخالفنا
من العلماء عدم فساد ما ينبغي تخصيص قول ابن مسleme بمسائل المعاملات
التي يراعى فيها الخلاف اما العبادات فالنهي فيها يدل على الفساد ان كان
لداخل في العبادة او لخارج من لوازمها مثل اوقات النهي فلا تصح ولا
يثاب عليها كما قدمنا عن ابن رشد وعن هذا الاصل ترتبت البيوع الفاسدة

❦ كجعل التصديق بدرهم بدلا
عن الصلاة وان يجعل بعض
الواجب بدلا عن كله كجعل
ركعة بدلا عن ركعتين
(الفصل الثالث في لازمه وهو
عندنا يقتضي الفساد خلافا
لاكثر الشافعية والقاضي
أبي بكر منا وقرق أبو
الحسين البصري والامام بين
العبادات فيقتضي وبين
المعاملات فلا يقتضي لنا ان
النهي انما يكون لدرء
المفسدة الكائنة في المنهي عنه
والمتمضمّن المفسدة فاسد
ومعنى انفساد في العبادات أن
وقوعها على نوع من الخلل
يوجب بقاء الذمة مشغولة
بها وفي المعاملات عدم ترتيب
آثارها عليها الا ان يتصل
بها ما يقرر آثارها على اصولنا
في البيع وغيره وقال ابو
حنيفة ومحمد بن الحسن لا
يدل على الفساد مطلقا ويدل
على الصحة لاستحالة
(النهي عن المستحيل)

هذا الفصل في آثار النهي وأثر الشيء لازم له فلذلك قال في لازمه ويتحصل في اقتضائه للفساد أربعة مذاهب يقتضي الفساد لا يقتضيه . الفرق بين المعاملات والعبادات . يفيد الفساد على وجه ثبت معه شبهة الملك وهو مذهب مالك . حجة اقتضائه للفساد مطلقا أما في العبادات فلأنه أتى بالمنهي عنه والمنهي عنه غير المأمور به فلم يأت بالمأمور به ومن لم يأت بالمأمور به بقي في عهدة التكليف وهو المعني بقولنا النهي يقتضي الفساد في العبادات وأما في المعاملات فلأن النهي يعتمد وجود المفسدة الخالصة أو الراجحة في المنهي عنه فلو ثبت الملك والأذن في التصرف لكان ذلك تقريرا لتلك المفسدة والمفسدة لا ينبغي أن تقرر والأما ورد النهي عنها والمقدر ورود النهي عنها هذا خلف وقياسا على العبادات . حجة عدم اقتضائه مطلقا أما في العبادات فأنه لا تنافي بين قول صاحب الشرع نهيتك على الصلاة في الدار المغصوبة وإذا أثبت بها جعلتها سببا لبراءة ذمتك كما حكى فيها الإجماع وعن الوضوء بالماء المغصوب والصلاة في الثوب المغصوب والحج بالمال المغصوب وإذا أثبت بهذه العبادات جعلتها سببا لبراءة ذمتك فإن مصالح العبادات حاصلة في تلك الصور وإنما قارنتها مفسدة ومعتمد البراءة حصول المصلحة لا عدم مقارنة المفسدة لأنه لو أعطاه دينه وضربه لم يقدر ﴿ ١٩٩ ﴾ ذلك في راءة الذمة من الدين ولا في مصلحة الدراهم الماخوذة

وأما الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه فقد طرد أصله وأبطل العبادات في هذه الصور كلها فتنذر القياس معه وبقي الاستدلال بحصول المصلحة وأما في المعاملات فلأن الأسباب الشرعية ليس من شرط إفادتها للملك أن تكون مشروعة في نفسها فالسرقة محرمة وهي سبب القطع والغرم وسقوط العدالة وغير ذلك وكذلك الزنا والحراة والقذف محرمات

المعقود لها كتاب خاص من المدونة أما ما دل الدليل على عدم فساده فالعمل على دليله مثل تلقي السلع فإنه منهي عنه وهو ماض وكذا التفريق بين الام وولدها في البيع فهو فاسد فإذا طرأ عليه الجمع بينهما مضى وكذا البيع على شرط البراءة في غير الرقيق وفي غير بيع الحاكم فإن البيع يقرر ويبطل الشرط وأعلم أن محل الخلاف في أن النهي هل يقتضي الفساد إنما هو في هل يقتضي فساد مقارنة المشتمل عليه كالفصب الذي اشتملت عليه الصلاة والشرط الذي اشتمل عليه البيع أما الشيء المنهي عنه فلا خلاف في فساده وعدم اجزائه فإذا كان جزء عبادة أو معاملة

وهي أسباب لاحكام اجماعا وكذلك الطلاق في زمن الحيض حرام ويترتب عليه اثره الذي هو ازالة العصمة فقد يكون السبب حراما وقد يكون واجبا كالزواج في حق من وجب عليه ويكون ذلك سببا لوجوب النفقة وغيرها والاعتاق الواجب سبب للدلاء وغيره وقد يكون مندوبا كالزواج المندوب والتعلق المندوب وقد يكون مباحا كالزواج المباح وقد يكون مكروها كالزواج المكروه فقواعد الشريعة تشهد ليس من شرط السبب أن يكون مشروعا ولا مساويا لمسيبه في الحكم بل يكون السبب حراما والمترتب عليه واجبا وبهذا يظهر بطلان التشنيع على المالكية حيث جعلوا ترك السنة في الصلاة سببا لوجوب السجود قليل لهم كيف يكون ترك المندوب سبب الوجوب وكيف يكون الفرع أقوى من أصله وجوابهم ما تقدم . حجة الفرق أن البراءة تعتمد الانيان بالمأمور به ولم يأت به فتبقى العهدة وإذا كان المندوب لا يجزىء عن العبادة الواجبة فالولي المحرم فلو صلى الف ركعة مانات له عن صلاة الصبح وأما المعاملات فهي أسباب والسبب ليس من شرطه أن يكون مأمورا به . حجة شبهة الملك مراعاة الخلاف وأما ما يتصل به على أصولنا فلأن البيع المحرم إذا اتصل به عندنا أحد أمور أربعة تقرر الملك فيه بالقيمة وهو تغير الاسواق أو تغير العين أو هلاكها أو تعلق حق الغير بها على تفصيل المذكور في كتب الفقه وأما قول أبي حنيفة

في الصحة فحجته ان الصحة لو كانت مفقودة لا تمتنع النهي لانها لا يقال للاعمى لا يبصر ولا للزمن لا يطير وما ذاك الا لهدم صحة ذلك منهما فدل على ان النهي يدل على حصول الصحة والصحة عبارة عن ترتب الملك والآثار والممكنة من التصرفات فلهذه القاعدة قالوا انه اذا باع درهما بدرهمين او غيره من الربويات متفاضلا حصل الملك في احد الدرهمين ورد درهم الزائد وكذلك اذا اشترى أمة شراء فاسدا يجوز له وطئها ابتداء ويجوز له أكل الطعام وغير ذلك مما اشتراه شراء فاسدا بناء على حصول الصحة المفسرة بالاذن في التصرف (قاعدة) الصحة ثلاثة اقسام صحة عقلية وهي امكان الشيء وقبوله للوجود والهدم في نظر العقل كما كان العالم والاجسام والاعراض وصحة عادية كالشيء اماما ويمينا وشمالا ودون الصعود في الهواء. وصحة شرعية وهي الاذن ٢٠٠ الشرعي في جواز الاقدام على الفعل وهو يشمل الاحكام الشرعية الا

التحريم فلا اذن فيه والاربعة الباقية فيها الاذن اذا تقررت هذه القاعدة فالنزاع مع الحنفية انما هو في الصحة الشرعية وهي الاذن في جواز الاقدام واستدلوا بحديث الاعمى والمقعد وذلك انما يوجب اشتراط الصحة العادية وهي مجمع عليها. اتفق الناس على انه ليس في الشريعة منهي عنه ولا مأمور به ولا مشروع على الاطلاق الا وفيه الصحة العادية وكذلك حصل الاتفاق ايضا على ان اللغة لم يقع فيها طلب وجود ولا عدم الا فيها يصح عادة وان جوزنا تكليف ما لا يطاق فذلك محسب ما يجوز على الله تعالى لا محسب ما يجوز في اللغة

فلا خلاف في فساد الماهية التي هو جزءها وذلك كالركعة المختلطة من الصلاة وكون الثمن خيرا في البيع وكون الزوجة محرما في النكاح لان ذلك الفساد لاختلاف جزء الماهية والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا وكذا ما اختلت شروط كصلاة بلا طهارة ونكاح بلا مهر انما الخلاف في اشتمال العبادة او العقد على مقارن منهي عنه كالأرض المفصولة للصلاة والشرط للبيع والدرهم الثاني في بيع درهم بدرهمين فذهبنا انه يقتضي فساد المقارن ومذهب الحنفية انه ان كان المنهي عنه مقارنا لكننا داخل في الماهية اي مخالط لها افاد الفساد مع الملك الحبيث اي ان آثاره التي نشأت عنه من قبل الاطلاع عليه او الحكم بفسخه صحيحة كبيع الامة بالامواضعة فيلحق به الولد ولكن يجب فسخه وان كان المنهي عنه مقارنا خارجا يمكن فصله كالدرهم الزائد في الربا والشرط الحرام في البيع فلا يقتضي الفساد بل انما يفسخ الزائد. وقد تقدم ما يرجع الى ادلتنا مذهبنا والى تحقيق مذهب الحنفية وبيان من طرد اصله وان تصحيح

فالفات موضع اجماع فعلى هذا دليلهم لا يمس صورة النزاع قال الامام فخر الدين سلمنا ان دليلكم يدل على الصحة الشرعية لكن تلك الصحة مقدمة على النهي لا متأخرة عنه وتقرير ذلك ان الموكل اذا عزل وكيله بقوله لا تبع هذه السلعة التي وكلتك على بيعها فيكون هذا النهي عزلا له ونسخا لتلك الصحة السابقة كذلك الخلائق وكلاء الله في ارضه لقوله تعالى ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون وقوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيها واذا ورد النهي بعد ذلك عليهم كان ناسخا لتلك الصحة السابقة وانتم تطلقون انه يدل على صحة لا حقيقة حتى تثبتون الملك في عقود الرباء بناء على النهي (تنبيه) قال مالك والشافعي وابن حنبل ان النهي يدل على الفساد وقال ابو حنيفة هو

اليوم الفاسدة عندنا عند طريان مفوت ليس من مناقضة الاصل ولا من
مراعاة الخلاف في الفصل الرابع عشر من الباب الاول مفصلة فارجع
الى جميعها هناك

الباب السادس في العمومات

ترك المص هنا تعريف العام لانه ذكره في الفصل السادس من الباب
الاول وقد قدمنا هناك ما اقتضاه المقام من التفرقة بين العام والكلي وتركنا
التعرض الى الخوض في تحقيق تعريف المص الى هنا لان هذا مظنته
سوى اننا اشرنا اشارة الى شئ من تحقيق التعريف واذ قد افضت النوبة
الآن اليه فلا علينا ان لم يذكر شئ من كلام المصنف . اعلم ان المص
اخترع تعريفا للعام بقوله « الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله »
فخرج بقوله لمعنى كلي المشترك اللفظي لانه موضوع لاكثر من معنى
وخرج بقوله بقيد تتبعه في محاله الخاطئ والمنكرات لانها موضوعة لمعان
كلية بلا قيد فيمكن في اطلاقها صدقها على بعض ما تدل عليه . ويرد على
هذا التعريف انه ان اراد بالموضوع ما هو المتبادر من معنى الوضع اعني
الوضع العيني الحقيقي وهو جعل اللفظ المعين دليلا على المعنى المعين
فسد التعريف لان صيغ العموم قضايا لامفرادات والعموم عارض للالفاظ
عند استعمالها واتصالها باداة من ادوات العموم وليس هو من مدلولات
الالفاظ الموضوعية هي لها والقضايا ليست موضوعات بل معناها حاصل
من الاسناد فان صيغ العموم تحصل من اجتماع اسم جنس مدخول
لكلمة تدل على الاحاطة بالمعنى الكلي مستفاد من اسم الجنس وقيد

يدل على الصحة فالكل طردوا
اصولهم الا مالكا فقال ابو
حنيفة يجوز التصرف في
المبيع يباع فاسدا ابتداء وهذا
هو الصحة وقال الشافعي
ومن واقفه ان الملك لا يثبت
اصلا ولو تداولته الاملاك
وهذا هو الفساد وقال مالك
بالفساد في حاله عدم الامور
الاربعة المتقدم ذكرها وبعده
وتقرر الملك اذا طرأ احدها
فلم يطرد اصله (ويقتضي
الامر بضد من اضداد النهي
عنه) قد تقدم ان النهي
امر باحد الاضداد والامر
بالشئ نهى عن جميع
الاضداد كقوله اجلس في
البيت فانه نهى عن الجلوس
في السوق والحمام وجميع
البقاع وكقوله لا تجلس في
البيت امر بالجلوس في احد
المواضع اما جميع المواضع
المضادة للبيت فلا لانه نهى
(الباب السادس في العمومات
وفيه سبعة فصول)

التتبع مستفاد من اداة الاحاطة فلا يصح ان يدعى كون اللفظ موضوعا
 لمعنى بقيد التتبع لظهور ان الدال على المعنى غير الدال على القيد . وان
 اراد من قوله الموضوع الوضع النوعي وهو وضع المركبات صح التعريف
 في الجملة الا ان هذا الاطلاق مجاز غير مشهور ولا قرينة عليه وذلك
 خلل في الحد على ما في ذكر الوضع بقيد من توهم كون الموضوع لفظا
 واحدا وهو خلاف الواقع ولكن العذر للمصنف فان الحدود التي ذكرها
 من قبله مدخولته واقربها للاستقامة حد ابي الحسين البصري وهو قوا
 « اللفظ المستغرق لما يصلح له » ومراد ان اللفظ المفرد وهو اسم الجنس
 يصير مستغرقا لما يصلح له اي لما يدل عليه من الافراد ويصلح لان يشمله على
 سبيل البدلية اذ الصلوحية هي الدلالة على جميع الافراد على سبيل
 البدلية وهي معنى المطلق كما اشار له المص في اول الباب الثاني من كتاب
 العقد المنظوم ولفظ الصلوحية يفهم منه عدم تناول بالفعل لجميع الافراد
 قبل دخول اداة العموم فيندفع ما اورده عليه ابن الحاجب في المختصر
 والمص في العقد المنظوم من انه غير مانع لصدقه على اسماء الاعداد
 لشمولها كل ما تصلح له وهو ايراد ناشيء عن عدم ظهور مراد ابي الحسين
 من قوله يصلح واختياره له دون ان يقول يدل الان العشرة وضعت من
 اول الامر الاحاد المعروفة فهي تتناول جميعها كلما اطلقت لان تناولها
 وضعي كدلالة المركب على جملة اجزائه وليس ذلك محتاجا الى دخول
 اداة عليها ولا هي دالة على فرد مبهم من الاحاد على وجه البدلية فلا
 يسمى ذلك استغراقا ولا صلوحية كما يتضح بمزيد التامل نعم ان
 تعريف ابي الحسن غير ظاهر في مراده . وعرف الغزالي العام بقوله « اللفظ

الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا « فاحترز بالواحد عن
 نحو ضرب زيد عمرا من المركبات الدالة على امرين وبقوله الدال من
 جهة واحدة عن المشترك لانه يدل على اكثر من شيء بوضعين وباكثر
 من جهة وقوله فصاعدا اتى به لتحقيق معنى العموم والظاهر انه قصد به
 اخراج المثني ايضا. ويرد عليه امورا احدها قال ابن الحاجب : يخرج عنه
 الموصولات مع صلاتها لانها ليست لفظا واحدا . ثانيها قال يدخل فيها
 المثني والمعهود والنكرة . ثالثها اقول : يرد عليه ان وصف لفظ العموم بكونه
 دالا يقتضى كون العموم مستفادا من الصيغة وضعا اذ الدالة هي فهم
 المعنى من اللفظ وضعا وليس الاستفراق كذلك لانها لا مطابقة ولا
 تضمن ولا التزام بل هو استفاد من تركيب اسم الجنس مع اداة الاحاطة
 والاستفادة اعم من الدالة اذ الدالة من اوصاف المفردات بحسب
 الوضع والاستفادة كل ما يستفاد من الكلام وضعا او عرفا او عقلا
 صراحة او تعريضا في المفردات والمركبات فان تعليق الاكرام على المجيء
 في قولك ان جاء زيد اكرمه استفاد وليس مدلوله فلعل ذكر الغزالي
 لكلمة الدال مبني على ما بنى عليه المص والامام من كون العموم
 موضوعا وهو تسامح شائع واختار الامام في المحصول تعريفين اولهما
 تعريف ابي الحسين وزاد عليه « بحسب وضع واحد » فيرد عليه ما
 اوردناه على المص في دعوى كون العموم موضوعا وثانيهما مقتضب من
 تعريف الغزالي وهو « اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر »
 وهو يشمل الجموع . ويرد عليه ماورد على الغزالي في كلمة الدال . واختار
 ابن الحاجب في تعريفه « مادل على مسميات باعتبار امر مشترك فيها

مطلقاً ضربة « فأخرج بقوله باعتبار امر اسماء الأعداد وقوله مطلقاً المجهود
لاحتياجه إلى العهد وقوله ضرباً، أخرج دلالة النكرة على الأفراد على
سبيل البذل والصلوحية ويرد عليه أنه لا يشمل ما دل على مسمين وبان
ما التي وقعت في التعريف مجهولة لما صدق فإن صدقت على اللفظ يرد عليه
ما ورد على الغزالي من إطلاق الدلالة على الاستفادة وإن صدقت على قضية
صح لكن فيه استعمال المجهول في التعريف. وتحقيق هذا المقام أن البحث
في العام عن ثلاثة أمور العموم. واللفظ المستغرق وهو العام. والصيغ الدالة
على العموم في ذلك اللفظ. فاما الأول فهو شمول جميع ما يصلح اسم الجنس
للدلالة عليه بحيث لا يبقى فرد من مدلوله لأن العموم في اللغة الاحاطة
والشمول تقول عمت الناس بالكرم. والثاني هو اسم الجنس الذي
صار شاملاً لجميع أفرادها نصاً لانضمامها إلى ما يدل على الشمول وضعاً
واستعمالاً فالاسم هو معروض العموم ومتعلقه على وزن متعلق معنى
الحرف مع الحرف. والثالث هو القضية الدالة على ثبوت حكم محمولها
لسائر الأفراد الدال هو عليها فرداً فرداً. فإذا تقرر هذا ظهر أن أبا الحسين
والغزالي والبقية قصدوا إلى التعريف الثاني وهو اللفظ الذي عرض له
العموم وزاد الغزالي والإمام والمصفاؤهم وإن هذا اللفظ موضوع للعموم.
وهمة الأصولي لا ينبغي أن تنصرف إلى بيان معنى العموم لأنه معنى
يعرض للألفاظ كما يعرض لها مفهوم المخالفة أو لبيان صيغته للتنبيه على
مواقعها كما ينبىء على مواقع المفهوم فاما الاشتغال بتعريف اللفظ العام فقليل
الأهمية لأنه ليس قسماً مستقلاً من الألفاظ بمعناه بل عموم يحصل له
من غيره وهو الصيغة فليس هو مثل المجمل مثلاً إذ المجمل يعرض له

(الفصل الاول في ادوات
العموم وهي نحو عشرين
صيغة قال الامام وهي اما ان
تكون موضوعة للعموم
بذاتها نحو كل او بلفظ يضاف
اليها كالنفي ولا امر التعريف
والاضافة وفيه نظر) قد
تقدم في الباب الاول حد صيغة
العموم والكلام عليها تحريرا
واشكالا وجوابا واما
تقسيم الامام فخر الدين
اياها الى ما يفيد العموم بنفسه
نحو كل وجميع ومن وما الى
ما لا يفيد العموم الا بلفظ
يضاف اليها نحو انفي كقولنا
لا رجل في الدار فانه لولا
النفي لم يبق الا مطلق
النكرة وهي لا تفيد العموم
بنفسها او لام التعريف نحو
اقتلوا المشركين فانه لولا لام
التعريف لم يبق الا الجمع
المنكر وهو لا يفيد العموم
او الاضافة نحو عبيدي
احرار فلول الاضافة لم
يحصل العموم ولم يعم العتق
بل كان يلزمه عتق ثلاثة اعبد
فقط هذا معنى كلامه
* ومعنى قولي فيه نظران
من وما ايضا لا يفيدان للعموم
الا باضافة لفظ آخر يضاف
اليهما وهي الصلة في الخبرية
نحو رايت من في الدار او
لفظ هو شرط نحو من دخل
داري فله درهم اولفظ مستفهم
عنه نحو من عندك فلو نطقنا

الاجمال من تلقاء دلالة على المعنى لا بواسطة غيره لاسيما اذا انضم الى
بحثهم هذا ما يوهم ان العام ضرب من ضروب الالفاظ في الوضع كما
فعل المص وغيره حتى احتاج كثير من تمشي في وهمه هذا الى البحث
عن التفرقة بين المقدار الموضوع له العام والموضوع له الكلي والموضوع
له المشترك كما قدم المص في الباب الاول وحتى اولع المشتغلون بهذا
العلم بعدهم بهاتين التفرقتين والتساؤل عن الفاظ العموم ومع ذلك
يرى عليهم قول العلماء « العموم من عوارض الالفاظ » وقولهم « مدلول العام
كليته لا كلي ولا كل » فلا يعباون بها اكثر مما تلوكها استنهم ولا تنفتح
لها افئدتهم

﴿ الفصل الاول في ادوات ﴾

اراد من الادوات الصيغ لانها اعم لان من الصيغ ما لا يحصل باداة بل
بالعرف كالفعوى او بالعقل كترتيب الحكم على الوصف. ثم ان صيغ
العموم انهاها المص في الباب الثاني عشر من العقد المنظوم الى مأتين
وخمسين صيغة بما لا يخلو عن ترادف او تداخل وارجعها في الفصل الثاني
من الباب الرابع عشر منه ثلاثة عشر قسما استنفها مات. وتاكيدات. ومحليات
بال. ومنفيات. وشروط. واخبار مثبتة. وظروف. واعداد معدولة
مثل سداس. ونواهي. واوامر معدولة مثل تراك ومناع. واسماء افعال امر.
ونهي. وما نفاه العرف للعموم * قوله ومعنى قولي فيه نظران من وما
ايضا لا يفيدان العموم الا باضافة لفظ آخر الخ * قد يجاب عن الامام
بان قوله « وهي اما ان تكون موضوعة » يريد منها ان قسما من ادوات

بمن وما وحدها لم يحصل عموم بل قد يكون كل واحد منهما نكرة موصوفة او غير ذلك وكذلك كل
وجميع لابد من اضافة كل واحد منهما للفظ آخر حتى يحصل العموم فيه نحو كل رجل انسان او جميع العالم يمكن
تخصيصه المحتاج للفظ آخر بتلك الثلاثة لا يتجه (فمنها كل ٢٠٦) وجميع ومن وما والمعرف باللام جمعا

ومفردا والذي والقي
وتثنيتهما وجمعهما واي وى
في الزمان واين وحيث في
المكان قاله القاضي عبد
الوهاب واسم الجنس اذا
اضيف والنكرة في سياق
النفي فهذه عندنا للعموم
واختلف في الفعل في سياق
النفي كقولك والله لا آكل
فغند الشافعي للعموم في
المواكيل فله تخصيصه بنيته
في بعضها وهذا هو الظاهر
من مذهبننا وقال ابو حنيفة
لا يعم لان الفعل يدل على
المصدر وهو لا واحد ولا
كثير فلا تعميم ولا تخصيص
واتفق الامامان على قوله لا
اكلت اكلنا عام يصح
تخصيصه وعلى عدم تخصيص
الاول ببعض الازمنة او
البقاع . انا انه ان كان عاما
صح التخصيص والافطلق
يصح تقييده ببعض
محال وهو المطلوب)
اما كل وجميع فيعمان فيما
اضيفا اليه * واما من وما
فاشترط الامام فخر الدين
وجماعة معه ان يكونا في
الشرط والاستفهام

العموم وضعت الواضع ليدل بذاته على الاحاطة والاستغراق نحو كل وجميع
وايان واينما وقسما صاردالا على العموم بضمة شيء اليه مثل من وما في
الشرط والاسماء الموصولة مع الصلة فعمومها من جهة الاستعمال ومثل
النكرة في سياق النفي ولا شبهة ان القسم الاول محتاج ايضا لم يتعلق يظهر
فيه معنى العموم شان سائر الادوات والمص نظر الى احتياج كلا القسمين
لشيء معه ليفيد معنى العموم فبنى على ذلك بحثه في كلام الامام والحق
ان كلام الامام ادق فتأمل قوله واما من وما فاشترط الامام فخر الدين
ان يكونا في الشرط النخ سياقي الكلام على حكمهما في الاستفهام . واما
الشرطيتان فالعموم اما الموصولتان فهما من المعارف والمعارف جزئية
ولكن عرض العموم لمداول الصلة لان المراد منهما مع الصلة كل من
ثبت له حكم الصلة نحو من سرق وجب قطعه والشرطيتان ماخوذتان
من الموصولتين لان الشرط عبارة عن عروض التعليق لادوات الاستفهام
والموصولية ولهذا اشترك الشرط والموصول في احكام وكان الخيار
للمتكلم في الجزم وعدمه على التقديرين فالعموم مع الشرط عارض من
جهة التعليق على مضمون الجملة لا ترى انه لو اريد بالصلة او الشرط
معين نحو من جاءك بالامس رجل عالم ومن ياتك من عندي فادفع اليه
لم يكن ثم عموم . فالخاصل ان العموم من عوارض التراكيب لا من معاني المفردات

واحترزوا بهذا الشرط عنهما اذا كانا نكرتين نحو مررت بما معجب لك او بمن معجب لك فتخفص معجب
على الصفة وفي هذه الحالة من وما ليستا للعموم فخرجتا بقولهم اذا كانتا في الشرط والاستفهام فنفعهم هذا التقييد
في اخراج هذا وهو ليس للعموم واضرم هذا التقييد في اخراج ما ومن الخبريتين وهما للعموم نحو قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله تعالى كل من عليها فان فان هذين للعموم ولا شرط فيهما ولا استفهام

فخرج من الحد فيكون
غير جامع فلا بد من عبارة
تخرج النكرة وتدخل
الجمعية بان يقول اذ كانتا
شرطا واستفهما او وصولا
وحينئذ يصير الحد جامعا
والمعرف باللام جمعا ومفردا
فيه اشكال من جهة ان
لام التعريف تعم افراد ما
دخلت عليه فان دخلت على
الدرهم عمت افراده والفرس
عمت افراده فكذلك ينبغي
اذا دخلت على الجمع تعم
افراد الجموع وحينئذ تعذر
الاستدلال به حالة النفي او
النهي على ثبوت حكمه لفرد
من افراده فاذا قال الله
تعالى لا تقتلوا الصبيان يجوز
ان تقتل واحدا فانما انما
نهينا عن افراد الجموع
والواحد ليس بجمع وكذلك
اذا قلنا لم ار اخوتك يجوز
ان تصدق وقد راينا منهم
واحد وهو خلاف المهود
من صيغة العموم وانها
تقتضي ثبوت حكمها لكل
فرد من افرادها امر او نهي
ثبوتا ونفيا ولا يختلف الحال
في شيء من الموارد
وحينئذ لاجل هذا الاشكال
يتعين ان يعتمد ان لام
التعريف اذ دخلت على
الجمع تبطل حقيقة الجمعية
وبصير الجمع كالمفرد وان
الحكم ثابت لكل فرد من

قوله فيه اشكال من جهة ان لام التعريف الخ حاصل الاشكال ان المفرد يدل
على الجنس مطلقا لان الافراد ليس حالة وجودية اللفظ بل هو حالة
عدمية اي كون اللفظ غير مثنى ولا مجموع فاذا دخل عليه حرف
الاستغراق دل على استغراق الجنس فردا فردا واما الجمع فحالة وجودية
للفظ فاذا دخل عليه حرف الاستغراق افاد شمول الجنس لكن بقيد
الجمعية اي شمول جموع الجنس الا ان هذا ان وقع في حيز الاثبات كان
مثاله الى معنى استغراق المفرد لان شمول الجموع يتضمن شمول مفرداتها
اذ الجموع انما تتكون من الافراد فيدل الجمع المستغرق على استغراق الآحاد
بالتضمن كما اشار له في المطول واما اذ وقع في حيز النفي او النهي فهو
محل الاشكال كما صرح به المص له لان نفي الجموع والنهي عنها الذي
هو ملحق بالنفي لا يستلزم نفي الآحاد فكيف حكموا دلالة على
الاستغراق اذا تعرف بال ووقع بعد النفي وهل هذا الاطلاق في حكايتهم
صحيح ام يجب تقيده . وحاصل الجواب الذي اشار له المص ان اطلاق
الايمه صحيح بدليل ما صرح به صاحب الكشاف في قوله تعالى والله
يجب المحسنين وقوله تعالى ولا تكن للفاثنين خصيما ودلالته على ذلك
ليس بالوضع المطابق لما علمت من ان التركيب لا يقتضي ذلك ولا
بالتضمن ولا بالالتزام لا تنفاه جميع ذلك ولكن الجمع المعروف بال
الاستغراقية استعمال مع النفي في معنى المفرد مجازا بالاطلاق والتقييد وال
هي القرينة وشاع ذلك في اسانهم حتى صار حقيقة عرفية وهذا معنى
قولهم ان ال الاستغراقية اذا دخلت على جمع ابطلت منه معنى الجمعية
والدليل على ذلك تتبع موارد استعمالهم وبهذا يندفع توهم صاحب

الأفراد كانت الصيغة مفردا أو جمعا. وأي نعم فيما اضيفت اليه نحو أي رجل جاءني أكرمتها ومتى وأين وحيث للعموم
 وهو المعلق عليها مطلق وبهذا نجيب عن من يقول إذا كانت هذه للعموم فينبغي إذا قال متى دخلت الدار فانت طالق فدخلت
 مرارا ينبغي أن يلزمه ثلاث تطبيقات عملا بالعموم وليس كذلك فلا يكون للعموم وكذلك أين وجدتك فانت
 طالق أو حيث وجدتك فانت طالق لانا نقول المعلق عليه عام وهو متى وأين وحيث والمعلق مطلق وهو مطلق
 الطلاق فهو التزم مطلق الطلاق في جميع الأزمنة أو البقاع فإذا الزمه طلاقة واحدة فقد وقع ما التزمه من مطلق الطلاق
 فلا يلزمه طلاقة أخرى بل تتحل اليمين كما لو قال أنت طالق في جميع الأيام طلاقة فالطرف عام والمظروف
 مطلق كذلك همنا المعلق عليه عام والمعلق مطلق فاندفع الاشكال ﴿٢٠٨﴾ واسم الجنس إذا اضيف قال صاحب

الروضة : سواء كان مفردا أو
 تثنية أو جمعا وأما الأما
 فخر الدين فلم يذكر
 في المحصول سوى الجمع
 كقوله عبيدي أحرار ومثال
 المفرد قوله عليه الصلاة
 والسلام هو الطهور مأوذة
 الحل ميتته فحصل العموم
 في جميع أفراد الماء والميتة
 فالضام مفرد وكذلك قوله
 عليه السلام إلا بحقها يعمر
 جميع حقوق الشهادة مع أنه
 مفرد مضاف والتثنية كقول
 الأعرابي المفسد لصوم
 لرسول الله صلى الله عليه
 ما بين لا تبها أحوح مني
 واللابة الحجارة السود. فعم
 جميع الحجارة السود (تنبيه)
 اسم الجنس قسمان منه ما
 يصدق على القليل والكثير
 نحو ماء ومال وذهب وفضة
 ومنه ما لا يصدق إلا على الواحد
 نحو درهم ودينار ورجل

المفتاح وصاحب التلخيص أن استغراق المفرد مع ال اشمل من استغراق
 الجمع وخيله لهما النظر الى ما تقتضيه معاني التركيب بحسب الوضع
 الحقيقي دون الاستعمالي العرفي في سائر المقامات الخطائية مع النظر أيضا
 الى أن المفرد المعروف بال إذا اريد به بعض الجنس دون الاستغراق صح
 أن يبلغ بالبعض فيه الى الواحد كما في قوله تعالى واخاف أن ياكله
 الذئب دون الجمع المعروف فلا يصح أن يبلغ به الا الى اقل الجمع الا عند التجوز
 كما في قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا وقد صرح صاحب
 الكشف بأنه مجاز ونظرا بقولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتل واحد
 منهم فظن صاحب الفتح وملخصه أن ذلك أيضا ثابت في حالة ارادة
 الاستغراق هذا خلاصة هذا المبحث المعدود من مشكلات مسائل البلاغة
 ﴿٢٠٩﴾ قوله والمعلق عليها مطلق الخ ﴿٢١٠﴾ أي عرفا وهذا القاعدة اخت القاعدة
 التي تقدمت عن العز ابن عبد السلام في مبحث اقتضاء النهي
 التكرار وقد بينها المص في المسألة الخامسة من الفرق الرابع

وعبد فلا يصدق على جماعة الدراهم أنها درهم ولا الدينار أنها دينار ولا الرجال أنها رجل ولا العبيد أنها عبد فهذا
 الذي لا يصدق على الكثير ينبغي أن لا يعمر إذا اضيف وكذلك إذا قال عبيدي حر وأمرأتي طالق لا يعمر من
 حيث اللفظ بخلاف عبيدي أحرار ونسائي طالق وكان ينبغي أن يفصل بين القسمين في اسم الجنس إذا اضيف ويدعى
 العموم في أحدهما دون الآخر لكني لم أراه منقولا والاستعمالات العربية والعرفية تقتضيها وكذلك فرق الغزالي
 بين المفرد الذي فيه هاء التانيث يمتاز بها عن الجنس نحوبرة وبين ما ليس كذلك فجعل لام التعريف تعمر في الثاني
 دون الأول فتعم في البردون البرة وفي التمر دون التمرة وهو تفصيل حسن وهو يعضد هذا الموضع أيضا في

﴿ قوله واما النكرة في سياق النفي فهي من العجائب الخ ﴾ نقض المص
دعوى كلية عموم النكرة في سياق النفي بتصريح النحاة بسلب العموم عن
بعض النكرات في سياق النفي وذكر على ذلك ثلاثة شواهد الاول
النكرة المعمولة للاختليس . الثاني كل الواقعة في حيز النفي وهي
نكرة اذ لا تعرف . الثالث زيادة من عند قصد التعميم فلو كان العموم
مستفادا من النفي ما احتيج الى زيادة من ثم جزم بان مراد الأصوليين
خصوص النكرات العامة نحو احد وعرب وديار . وبجواب : بأن الأصوليين
ما قصدوا ان النكرة حيثما وقعت في سياق النفي عمت كما انهم لم يريدوا
قصر ذلك على النكرات التي عندها المص بل ارادوا ان النكرة في سياق
النفي يعرض لها العموم غالبا فاطلقوا عبارتهم لاجل الاعليية ﴿ قوله اذا
قلت لا رجل في الدار بالرفع لا تتم الخ ﴾ اي لا تكون نصا في العموم الا
انهم صرحوا بانها ظاهرة في العموم لكن تحتل نفي الوحدة احتمالا
ضعيفا لان استعمال النكرة في الوحدة دون الجنس مجاز غير مشهور اذ
الاسم يدل على معنائه الماخوذ من مادته واذا حكم عليه فالمقصود الحكم على
ذلك المعنى . واما دلالة على الوحدة فهو من باب دلالة عدم وجود علامة
تشية او جمع على انه باق على الوحدة لان التحقيق ان الافراد ليس مقصودا
من وضع الصيغة بل استفيد من عدم وجود علامة تشية او جمع وليس
هو كدلالة صيغة الفعل على زمانه لان صيغة الفعل مقصودة بالوضع لذلك اذ
الزمان جزء من مفهومه لا يعقل الا به وخروف الحدث ركبت على الهيئة
المخصوصة للدلالة على الحدث . والزمان المخصوص فن لطائف الوضع
جعل اللفظ المركب من حدث وهيئة دالا على المعنى المركب من الحدث

في اسم الجنس اذا اضيف .
﴿ واما النكرة في سياق النفي
فهي من العجائب في اطلاق
العلماء من النحاة والأصوليين
يقولون النكرة في سياق النفي
تعمر واكثر هذا الاطلاق
باطل قال سيويه رحمه الله
وابن السيد البطليوسي في
شرح الجمل ﴿ اذا قلت
لا رجل في الدار
بالرفع لا تعم بل هو نفي
للرجل بوصف الوحدة
فتقول العرب لا رجل في
الدار بل اثنان فهذه نكرة

والزمان فهو لفظ مفرد دال على ماهية بقيد كما يدل لفظ رجل على
الانسانية بقيد الذكورة. او لفظ زيد على الانسانية بقيد التشخص بخلاف
الوحدة في النكرة فقد يعقل معنى الاسم ولا يخطر بالبال كونه واحدا
ولان الوحدة لو كانت مقصودة بالوضع لوضعت صيغة تدل على التثنية
والجمع وليس كذلك اذ هما مستفادان من العلامة التي تزداد على الاسم
ويجوز العدول عنها الى غيرها من المطف او التصريح بكليتها جمع واثنين
او نحو ذلك فلم تنحصر الدلالة فيها بخلاف دلالة الصيغة على زمن الفعل.
اذا تقرر هذا فاذا قصد من الصيغة الافراد كانت استعمالا للفظ في
غير ما وضع له لانه انريد منه حينئذ الصيغة مع اصل المعنى فقيده استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازا ولذلك كان هذا القصد قليلا في كلامهم ومحتاجا
للقرائن فلا ينافي وجود هذا الاحتمال عدها في صيغ العموم فسموا لا اخت
ليس نافية للجنس على سبيل الظهور لقصد بيان ارجحية لا التبرئة عليها
وكلام النحاة لا يجافي هذا ولم نجد منهم من قال انك اذا رفعت لا تعم
بل قالوا لا يكون نصا ولا يلزم ان يكون العام كله نصا بل منه نص وظاهر
فدعوى انها في حالة الرفع الافراد مردودة. فان قلت النكرة في الاثبات
لا تعم الا قليلا في نحو ثمرة خير من جرادة فهي في الاثبات مستعملة في
الافراد لا محالة فكيف ندعي انها غير موضوعة للافراد ودعوى ان
ذلك كله مجاز غلو لان المجاز لا يكون اكثر من الحقيقة. قلت لا بد ان
يكون معناها في الاثبات هو معناها في النفي ولما كان عمومها في النفي دليلا على
ان المراد منها الجنس فهي في الاثبات ايضا للجنس انما لما كان اثبات الجنس
صادقا بوجود فرد واحد حمل عند الاطلاق على القدر المحقق وهو الفرد الواحد

وجعل غيره محتاجا للدليل فهو من قبيل المطلق في اصطلاح
 الاصوليين وليس قيد الوحدة موضوعا له حتى يكون حقيقة فيه . ولهذا
 يعرض له العموم بالقرينة المعينة لتقييده نحو « تمرة خير من جرادة » وقول
 الحريري « يا اهل ذا المغنى وقيتم ضرا » وقد ذهبت جماعة الى ان
 النكرة موضوعة للفرد المبهم فهي في الاثبات واضحة وفي النفي انما
 عمت لان نفي الفرد المبهم يستلزم نفي جميع الافراد اذ لو ثبت فرد لما
 صدق اننا نفينا الفرد المبهم وهذا لا يتم لانه ان كان المراد من الفرد المبهم
 واحدا من الجنس لا بعينه فلا يدل نفيه على نفي جميع الافراد لصدق نفيه
 في حال انتفاء فرد او فردين وبقاء الباقي انما غاية الامر يجب ان لا يكون
 المنفي معينا بالقصد اليه وقت النفي . وان اريد بالفرد المبهم المعنى الشائع
 في الافراد آل الى دلالتها على الماهية من حيث هي فلا تتم دلالتها على
 فرد واحد في الاثبات فتدبر في هذا المقام فهو من المزالق قوله وكذلك
 سلب الحكم عن العموم كقولك ما كل عدد زوج النسخ اي بناء على
 قولهم ان كلا لتوغلها في الابهام لا تتعرف لاسيما اذا كانت مضافة لنكرة .
 والجواب : ان كلا نكرة تدل على معنى الكلية فاذا نفيت انتفى ذلك المعنى
 كله على وجه العموم فاذا قلت : ما كل عدد زوج فانما نفيت الزوجية عن
 العدد بوصف الكلية فبقيت بعضيته لم تتعرض لها لان النفي وان كان
 يتوجه الى المحمول الا ان كلا تشبه المحمول لما فيها من الحكم فكأن
 المحمول معها تنوسي وصارت هي المقصود ولذلك اذا قلت : ما كل بيضاء
 درة فهم ان بعض البيضاء درة لان النفي توجه لكل وهذا حكمها حيثما وقعت
 في حيز النفي فالذي لم يعم في قولهم : ما كل عدد زوج هو عدد

في سياق النفي وهي لا تعم
 اجماعا وكذلك سلب الحكم
 عن العموم حيث وقع
 كقولك ما كل عدد زوج
 فان هذا ليس حكما بالسلب
 على كل فرد من افراد العدد
 والا لم يكن فيه زوج وذلك
 باطل بل مقصودك ابطال
 قول من قال كل عدد زوج
 فقلت له انما ليس كل عدد
 زوجا اي ليست الكلية

صادقة بل بعضها ليس كذلك فهو سلب الحكم عن العموم لاحكم بالسلب على العموم فتأمل الفرق بينهما فهذان نوعان من النكرة في سياق النفي ليسا للعموم ونص الجرجاني في اول شرح الايضاح على أن الحرف قد يكون زائدا من حيث العمل دون المعنى كقولك ما جاءني من رجل فان من ههنا تفيد العموم ولو قلت : ما جاءني رجل لم يحصل العموم وهذه نكرة في سياق النفي وكذلك قال الزمخشري وغيره في قوله تعالى ما لكم من الله غير لو قال ما لكم الله غير بحذف من لم يحصل العموم وكذلك قوله تعالى وما تأتئهم من آيات ربهم ولو قال وما تأتئهم آيات بحذف من لم يحصل العموم . وهذا يقتضي أن هذه الصيغ الخاصة كلها اذا كانت في سياق النفي لا تفيد العموم وانما تفيد النكرات العامة نحو احد وشيء فاذا قلت : ما جاءني احد حصل العموم وكذلك نقله النحاة واذا قلت : ما جاءني من احد كانت من مؤكدة للعموم لا منشئة له هذا نقل النحاة والمفسرين * ونقل صاحب اصلاح المنطق وغيره ان اللفظ الذي يستعمل في النفي فقط وهو الذي في

وليس هو الواقع في حيز النفي لانه جيء به لتخصيص كل وبيان نوعها بل الواقع في حيز النفي هو كل وقد رأيت انها منفية على وجه العموم اما لو وقعت كل قبل النفي فتعتبر هي داخلة عليه وحاكمة بعمومه

ترجمة ابن السيد

وابن السيد هو عبد الله بن محمد بن السيد (بكسر السين) البطليوسي بفتح الباء نسبة لبطليوس مدينة بالاندلس ولد سنة ٤٤٤ اربع واربعين واربعمئة بمدينة بطليوس وتوفي في رجب سنة ٥٢١ احدى وعشرين وخمسمئة بمدينة بلنسية كان اماما في اللغة والادب له تأليف كثيرة منها الانصاف في اسباب الخلاف بين المسلمين، وشرح الجمل للزجاجي، وشرح ديوان المعري، وشرح ادب الكاتب، وشرح مشكل المتنبي . وكانت له مكانة في دولته ابن رزين وله نظم فائق ونثر بليغ ترجم له صاحب القلائد وصاحب ازهار الرياض * قوله ونص الجرجاني الخ * لعل نص الجرجاني والزمخشري انما هو على كون النكرة بدون من لا تفيد نصية الاستفراق وما ذكره المصنف غير موجود في الكشف بل كلامه ينافيه قال في تفسير « لا ريب فيه » قراءة لا ريب بالفتح توجب الاستفراق وبالرفع تجوزله،

ترجمة عبد القاهر

والجرجاني هو الشيخ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني الشافعي الاشعري المتوفى سنة ٤٧١ احدى وسبعين واربعمئة وهو امام علم البلاغة ومدونه في كتابيه العجيبين دلائل الاعجاز . واسرار البلاغة . اخذ عن محمد بن علي الفارسي وله شرح الايضاح لايبي علي الفارسي في النحو سماه المغني وهو شرح واسع ثم اختصره وسماه المقتصد . وله كتاب العوامل المائتة في النحو صغير . والعدة في التصريف * قوله ونقل صاحب اصلاح المنطق

الخ ❁ ذكر المص هنا اربعا وثلاثين لفظا وزاد ابن مالك في التسهيل ستة
غير ما ذكر هنا وهي : داري وكراب . ونمى . وطاوي ، وءابن .
وتؤمور وبعض هاته الالفاظ يحتاج الى ضبط او بيان معنى اهمله المص
او خالفه منها ديبى وهو بضم الدال وتشديد الباء قال المص هو من
الديب وكذلك ذكره في القاموس في دب فيكون اصله نسبا على غير
قياس . ومنها ديبخ كسكين قال المص معناه متلون ومثله في شروح
التسهيل ووجه اطلاقه على معنى احدان الانسان من شانه ان يزين الارض
ويلونها بزرع ونحوه ولم يذكر صاحب القاموس في دب ح معنى التاون
وفي التسهيل جواز ضم داله . ومنها الضرمه بالتحريك النار ونافخ الضرمه
كناية عن الانسان . والتومري بضم التاء المثلثة وسكون الهمزة وكسر الميم
ويقال التاموري على الاصل والتامري والكل بمعنى انسان نسبتا للتأمر
اي القلب ويقال تأمر وتأمور والكل بمعنى احد من اطلاق الجزه
وارادة لكل . ولاعى القرو فسر المص عن الجوهرى بما وقع فيه
تحريف في جميع النسخ وصوابه لاحس عس اي قدح والعس بضم العين
القدح العظيم وفي شواهد تعريف المسند اليه بالاضمار من المفتاح
ونحن كصديق العس ان يعط شاعبا * يدعم وفيه عيب متناحس
وأرم محر كة بمعنى احد وناخر بمعنى متنفس والخيبر مد الصوت من
الحياشيم . والدعوي بضم الدال وسكون العين بمعنى احد وجعله المص
من دعوة الطعام لانها مضموم الاول والدعوة للطعام مضمومة وكان
استعماله بمعنى احد ناظر الى انهم لا يخاو واحد منهم عن القرى فهو
كناية بنفي اللازم . وارادة نفي الملزوم . والشفر بضم الشين المعجمة
وبفتحها مع سكون الفاء بمعنى احد . واما ما زاد صاحب التسهيل فداري

قولنا ما بها احد ولا وابر
ولا صافر ولا عريب ولا كنيح
ولا دني من ديت ولا ديبخ
ولا نافع ضرمه ولا دبار ولا
طوري ولا دوري ولا
تومري ولا لاعي قرو ولا
أرم . ولا داع ولا محب ولا
معرب ولا انيس ولا ناخر
ولا نابح ولا ناغ ولا راغ
ولا دعوي ولا شفر ولا
صوات . وزاد الكراع في كتاب
المنتخب طوي اي ما بها احد
يطوى ولا بها طوي ولا
زابن ولا تامور ولا عين
ولا عائن ومالي منه بد . فهذه
الالفاظ وضعت للعموم في
النفي وذلك نحو ثلاثين
صيغة وما عداها يقتضي ظاهر
النقول انه لا يفيد العموم الا
بواسطة من (فائدة) احد
الذي يستعمل في النفي غير
احد الذي يستعمل في الثبوت
نحو قل هو الله احد فالذي
يستعمل في الثبوت بمعنى
واحد ومتوحد واحد في
النفي معناه انسان وكأنه قال
ما فيها انسان ووابراي
صاحب وبر . وصافر من
الصفير وهو الصوت الخاص .
وعريب اما من الاعراب
الذي هو البيان ومنه الثيب
تعرب عن نفسها اي ما فيها
مبين او ما فيها من يتسبب الى
يعرب بن قحطان . وكنيح

من التكتع وهو التجمع تقول ديبح معناه متلون والضرمة النار وديار من الدار منسوب اليها كخطاب والطوري من الطور وهو الجبل اي ليس فيها صاحب نار ولا دار ولا جبل ودوري من الدور جمع دار وتؤمري من التأمور وهو دم القلب ولاعي القرو قال الجوهري لاحس عس اي قدح والارم الساكن ويطلق على البالي الدارس والداعي والمجيب من الدعاء والاجابة ومعرب مثل عريب والناخر من النخير والنابح الكلب والثغاء صوت الغنم والרגاء صوت الابل والدعوي من الدعوة وهي وليمة الطعام والشفر من الشفيرة وهي الحافة والطوي من الطي اي ما هناك احد يطوي وزابن من الزبن واريمن الارم والتأمور القلب وعائن وعين من العين والبد الانفكاك اي مالي منه انفكاك اذا تقرر هذا فاقول النكرة في سياق النفي تقتضي العموم في احد قسمين مسموع وقياس اما المسموع فهي هذه الالفاظ واما القياس فهي النكرة وما عدا ذلك فلا عموم فيه فهذا هو تلخيص ذلك الاطلاق فيها وصلت اليه قدرتي (بتنبيه) النكرة في سياق النفي تعني سواء دخل

تكتع الجلد اذا بقي في النار فاجتمع ومنه ٢١٤ اکتعون ابصعون . ودبي من الديب .

منسوب للدار وكراب بفتح الكاف وتشديد الراء من كرب الارض اذا طيبها للحرائث . ونمي بضم النون وتشديد الميم وياء نسب مأخوذ من نم الحديث اذا افشاه . وطاوي بطاء مفتوحة فهزمة ساكنة فواو فياء نسب ومعناه مثل ما ذكر المصنف في الطوي . وآبن من ابنه اي عابه وهو كناية عن الانسان لانه يعيب الاشياء .

ترجمة صاحب اصلاح المنطق

وصاحب اصلاح المنطق هو يعقوب بن اسحق السكيت بكسر السين وتشديد الكاف لانه كثير السكوت اصله من دورق بفتح الدالي والراء من اعمال خوزستان وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٢٠٤ اربع ومائتين كان شيعيا وسبب موته انه كان يؤدب ابني المتوكل فدخل عليه وهو جالس مع المتوكل فقال له ممازحا اهذان احب اليك ام الحسن والحسين فقال ابن السكيت ان قبر اخادم علي خير منك ومن ابنك فامر المامون الاتراك فدا سولا فرفع الى بيته ومات بعد غد ذلك اليوم الف اصلاح المنطق وهو كتاب بديع وكتاب معاني الشعر . وكتاب السرقة الشعرية . وكتبا جملة في اللغة والادب

ترجمة الكراع

والكراع هو علي بن حسن الهنائي شهر كراع النمل بضم الكاف المصري النحوي مات في القرن الرابع اخذ عن البصريين من النحاة وكان مذهبه كوفيا صنف كتاب المنضد في اللغة سنة ٣٠٧ سبع وثلاثمائة واختصره فسماله المجرد واختصره فسماله المجهد . وفي ديوانه شرح الليلي على فصيح ثعلب انه سمع المنجد ولا يعرف من كتبه شيئا ورأيت النقل عنه في مواضع من القاموس منها في مادة قشم قوله تنبيه النكرة في سياق النفي تعني سواء الخ مدار عموم النكرة مع النفي على كونها معمولية له بوجه

ولذلك قالوا في سياق النفي ولم يقولوا بعدله كما في التلويع فلا شبهة في عموم فاعل الفعل المنفي ومفعول نحو ما سأل رجل رجلا. واما بقية المتعلقات فما كان منها وصفا للنفي في المعنى كالحال والتمييز والصفة والتوكيد والبدل فلا شبهة في كونها محطا للنفي لان القيود هي مصب النفي فيعم وان كان غير ذلك كالظرف فلا لانه زمان النفي او مكانه وليس هو منفيا والمص سوى بين الحال وغيرها وهو عجيب وقوله في الفاعل والمفعول اذا كانا متعلقا بالفعل لم افهم لهذا التقييد معنى ولعل تحريف قولهم فائدة الفعل في سياق النفي الخ * الفعل مصدر في زمان خاص فقد لولم اذا مصدر مقيد فاذا نفيت الفعل فقد نفيت المصدر في الزمان الخاص فهل يعم كل مصادره التي في ذلك الزمان فيكون عاما وعمومه يستلزم عموم متعلقاته لانه اذا نفي جميع المصادر انتفت بسائر متعلقاتها ولذا عبر المص في المتن بقوله للعموم في المواكيل لان عمومها بعدوم المصدر وهذا هو مقتضى ما حكاه المص عن الشافعي وظاهر مذهبننا الا اذا جعل عمومه نسبيا و اضافيا اي يعم مصادر متعلقها معين او خاص مبهم بحيث يصدق اذا انتفى مصدر بمتعلقه الخاص وهذا مراد الغزالي بقوله لا يعم مفاعيلها وعليه فيبقى مجعلا في المتعلق ان لم يذكر المعلق. ام لا يعم اصلا بل يدل على نفي مصدر ما فيكون مطلقا وهذا مقتضى احكامه المص عن ابي حنيفة رحمه الله هذا اصل المسألة من حيث هي غير ان بحثهم وخلافهم فيها ليس مقتصرا على هذا المقدار بل يريدون منها نفي الفعل في صيغ الايمان المقصود منها الامتناع ونحوها من الشروط والالتزامات فيكون النفي للمصدر في الازمنة المستقبلية ولا شبهة ان ذلك يعم بالالتزام لان نفي المستقبل يستلزم العموم خصوصا مع ما يعضد قصد العموم من بساط الحلف ونحوه وكذلك عموم المتعلقات

النفي عليها نحو لا رجل في الدار او دخل على ما هو متعلق بها نحو ما جاءني من احد وهل يعم ذلك متعلقات الفعل المنفي الذي يظهر لي انه انما يعم في الفاعل والمفعول اذا كانا متعلقا بالفعل اما ما زاد على ذلك نحو قولنا ليس في الدار احد ولم يأتي اليوم احد فان ذلك ليس نفيا للظرفين المذكورين وكذلك ما جاءني احد ضاحكا او الا ضاحكا ليس نفيا للاحوال وضاحك مثبت مستثنى من احوال مثبتة ونصبه على انه مستثنى من ايجاب فتأمل هذا الموضع ايضا فهو غريب عزيز ويحذر الى اي غاية ينتهي عموم النفي وابن يقف (ب فائدة) الفعل في سياق النفي وقع في كلام العلماء على ثلاث اقسام منهم من يقول الفعل في سياق النفي يعم

ولا يزيد على هذه العبارة
فتتناول هذه الدعوى الفعل
القاصر نحو قام وقعد فاذا
قلنا لا يقوم بعم النفي افراد
المصادر والفعل المتعدي
نحو أكل وأعطى . ومنهم
يقول وهو الغزالي وغيره
الفعل المتعدي اذا كانت له
مفاعيل لا بعم مفاعيله فعلى
هذه الدعوى لا تتناول
الفعل القاصر والاول قول
القاضي عبد الوهاب وجماعة
معه ومنهم وهو الامام فخر
الدين وجماعة معه من لا
يزيد على قوله لا آكل وهذا
المثال يحتمل القولين
الاولين لانه متعدد له مفاعيل
وهو فعل في سياق النفي
والذي يظري انها مسئلتان
متباينتان الفعل في سياق
النفي بعم نحو قوله تعالى
لا يموت فيها ولا يحيى اي
لاموت فيها ولا حياة والفعل
المتعدي اذا كانت له
مفاعيل لا بعم مفاعيله وهذا
القائل الثالث راجع الى الثاني
* واما قول أبي حنيفة ان
المصدر لا يدخل في مفهومه
الكثرة فلا يتحقق العموم
فلا يتحقق التخصيص فلا
يخلص لا نقول لا آكل
يدل على نفي المصدر مطابقة
وعلى المفعول التزاما لان
من لوازم الفعل ان له مفعولا
فهذا بالازم ان كان عاما
دخلا في التخصيص وان لم

اذا لم تذكر فانه زيادة على استلزام عموم المصادر لعموم متعلقاتها هو ايضا
عموم عرفي مستفاد من المقام حتى في الاثبات بسبب حذف المتعلق فهو عبارة
عن كون المقام صالحا لافادة العموم دفعا للتحكم متى تساوت المفاعيل
المحذوفة في ارادتها من الفعل عرفا ولا يعتبر العموم الا بقرينة كما في المطول .
وان ذكر مفعوله فان كان نكرة فقد تقدم حكم النكرة في سياق النفي ان
كانت مفعولا والافهو مثل ما لا مفعول له لان النظر حينئذ للفعل خاصة .
واعلم ان من ينفي عموم الفعل في جيز النفي ويجمله مطلقا ان جملة على
اكمل افرادا فقد آل الى معنى العموم وان جملة على اقل ما صدق عليه
دل على مطلق انتفاء فلو قال الواقف : الطبقة السفلى لا تشارك العليا حمل
على مطلق عدم مشاركة فيصدق بكونه في سنة دون سنة غير ان قصد
العموم ظاهر من جملة الاستقبال كما قدمنا اما احتمال كونه اراد طبقتا
دون طبقة حتى يصدق في الاعيان مثلا دون العقب فذلك مدفوع اخذا
من معنى عموم ال في قوله الطبقة بقرينة المقام * قوله واما قول ابي
حنيفة الخ * اي بعدم عموم نحو لا اكلت كما هو مفصل في المتن ومزاده
بان المصدر لا تدخل الكثرة مفهومه انه مطلق يقتضي الانكشاف عن
الاكل في زمن ما يعينه البساط او النية . اما ذكر المص في المتن الاتفاق
على عموم نحو لا اكلت اكلاما ذكر معه المصدر الموكد وجعله ذلك
الاتفاق دليلا لاصحابنا اذ المصدر لم ينشئ حكما جديدا بل تصريح
بما دل عليه الفعل فدل اعتبار العموم عند ذكره على انه معتبر في الفعل
عند عدم ذكر المصدر ايضا فهو مشكل جدا اذ ليس ذكر المصدر الموكد
بزائد على اكثر من تأكيد المعنى الذي في الفعل ان عاما فعام وان مطلقا فطاق

يكن عاماً بل اللفظ يقتضي انت لم مفعولاً ما وهو الصحيح في الخلف التقييد لان المطلقات تقيّد وانما كان لا يحث لانما قال وقال والله لا أكلت رجلاً ونوى تبيده يريد لم يحث بغيره فالتصود من عدم الحث حاصل على تقدير التخصيص والتقييد وتصود أبي حنيفة فالتقييد على التقديرين من عدم الحث غير ان ههنا عدة للحنفية اخبرني بها فضلاً وهي ان النية انما تؤثر عندهم تخصيصاً وتقييداً فيما دل اللفظ عليه مطابقة اما التزاماً فلا فلذلك الغنى النية في ما لا يصور تحصيلاً وتقييداً وبهذا القاعدة يظهر الفرق بين قوله لا أكلت رجلاً يصح تقييده وبين لا أكلت لان دلالة رجل على زيد باقية بمعنى ان مسمى رجل صادق عليه وفي المواكيل دلالة الالتزام فقط ثم ان هذه القاعدة لم ار لهم عليها دليلاً بل دعوى مجردة ويدل على بطلانها قولهم عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى وهذا قد نوى شيئاً فيكون له والاصل عدم المناسخ من النية حتى يذكرها دليلاً عليه . واما استدلال اصحابنا عليهم بالمصدر اذا نطق به نحو لا أكلت اكلاً فالزام ظاهر لان النجاة انفقوا على ان ذكر المصدر بعد الفعل انما هو تأكيد للفعل والتأكيد للفعل لا ينشئ ﴿ ٢١٧ ﴾ حكماً بل ما هو ثابت معه ثابت قبله فاذا صح اعتبار النية معه وجب اعتباره قبله فهذا الكلام حق .

واما الزامهم لنا عدم جواز التخصيص بالزمان والمكان وقياسهم المفعول به على المفعول فيما فحن لا نساعدهم ولا الشافعية على الحكم في الطرفين بل اذا قال والله لا أكلت ونوى يوماً معينا او مكاناً معيناً لم يحث بغيره فيلزمهم ما ائتمناهم ولا يلزمنا ما ائتمونا والفعل في سياق النفي مطلقاً يعم فمدرك الخلاف فيه ان الفعل اذا نفي فقد نفي مصدره فيصير لا يقوم بمنزلة لا قيام ولا قيام يعم فلا يقوم يعم والقول الآخر

فاما اذا لا يمنع الحنفية حكاية الاتفاق فتأمل . اللهم الا ان يقال ان ذكر المصدر المؤكد قرينة على قصد الانكشاف عن سائر المصادر فلم يبق احتمال لم يتعلق مبهم او خاص معين ﴿ قوله فائدة ﴾ اختلف العلماء في هذا العمل الخاص الخ ﴿ اي في فعل استمرى كالواقع في قوله تعالى افن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون وانما فرض الخلاف فيه على وجه المثال لانه يفيد احكاماً شرعية وكذلك ما كان بمعناه فليسوا سواء ونحو لا يتماثل والحق انه موضوع لنفي المشاركة في خصوص ما سبق له الكلام كما في قوله « فليس سواء عالم وجوه » كما قرر علماء البيان في حقيقة التشبيه انه الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى وسواءية ترادف التشابه فما قيل

مبنى على ان هذا قياس في اللغة وانما منعنا او يلاحظ صحة الاستثناء في التعميم ﴿ فائدة ﴾ اختلف العلماء في هذا العمل الخاص اختلافاً خاصاً وهو قولهم تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فقيس يقتضي نفي الاستواء مطلقاً في كل شيء حتى في نفي القصاص بين المسلم والذمي اذا قلنا المسلم وقيل يفيد نفي الاستواء من بعض الوجوه فلا يفيد نفي القصاص ونشأ الخلاف ان قولنا استوي في سياق اثبوت هل هو موضوع في اللغة بالاستواء من كل الوجوه ولا يلزم من نفي المجموع الا نفي جزء منها فيبقى بقيمة الوجوه لم يتعرض لها بالنفي فلا يلزم النفي من جميع الوجوه وهو موضوع لمطلق الاستواء ولو من وجه فيكون امراً كلياً لا كلياً ومجموعاً ويلزم من نفي الامر الكلي نفي جميع افراده فينتفي القصاص والذي يظهر لي انها موضوعة للاستواء فيما وقع الاتفاق لاجله لا لمطلق الاستواء ولا لجميع وجوه الاستواء فاذا قلنا زيد ثقيف وعمر وسواه وقع الاستواء في الفقه خاصة وكذلك في النفي فاذا قال الله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون والذين على نفي الاستواء في الفوز وان اصحاب النار هالكى ولا يستعدي النفي هذا الوجه فلا يقتضي نفي

القصاص (وقال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكايات الاحوال ﴿ ٢١٨ ﴾ يقوم مقام العموم في المقال نحو قوله

عليه الصلاة والسلام أقبلان حين أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن من غير كشف عن تقدم عقودهن أو تأخرها أو اتحادها أو تعددها) روي عن الشافعي رضي الله عنه أيضا أن حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال فسقط بها الاستدلال فجعلها محملة لا يستدل بها مع الاحتمال وفي القول الاول جعلها عامة ليستدل بها فذكرت هذا لبعض العلماء الاعيان فقال يحمل ذلك على انه قولان له اختلفا كما يختلف اقوال العلماء في المسائل بالنفي والاثبات. والذي يظهر لي ان ذلك ليس باختلاف بل ههنا تحرير وهو ان معنى قول العلماء حكاية الحال او واقعة العين اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال انه الاحتمال المساوي او المتقارب. واما الاحتمال المرجوح فلا يمكن ان يكون مسقطا للاستدلال فانه لا يكاد يوجد نص لا احتمال فيه ولا واقعة لا احتمال فيها ولكن تلك الاحتمالات مرجوحة والعمدة على الظواهر بل المقصود الاحتمال المساوي لان به يحصل الاجمال والظاهر لا اجمال فيه واذا

فيه يقال فيها ﴿ قوله وقال الشافعي ترك الاستفصال الخ ﴾ الظاهر ان السين والتاء هنا مجرد التاكيد ليشمل ترك الشارع طلب التفصيل من سائله وتركه تفصيل الاحوال في احكامه التي ليست في جواب سؤال اصلا وكلام المص في آخر التقرير مشعر بذلك وما نسبته المص للشافعي نسبة ابو بكر بن العربي في القبس في باب جامع الطلاق لامام الحرمين ومثله حديث فيروز الديلمي انه اسلم عن اختين فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أمسك احدهما وهو مبني على ان شان الشرع رفيع الاحتمالات كما ياتي اخيرا. واما قوله « حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال » فهو راجع الى ما يقع من الاجمال في حكايات الرواة لاحوال غير مفصلة مثل قضى بالشفعة للجار والظن بالراوي غير الظن بصاحب الشريعة لجواز الذهول والغلط على الراوي فيكون الاحتمالان متساويين في كلامه بخلاف كلام الشارع وسياتي لهذا مزيد تحقيق في القولة الثالثة بعد هذا واختلاف عبارتي الشافعي صريح في المراد منهما وفي دفع التوقف في تعارضهما وهذا اولي من جمع المص بذلك الوجه المتعارف الذي لا تقع الغفلة عن الاحتراز عنه في كلام مثل الشافعي وزيادة « في حكايات الاحوال » مع ترك الاستفصال ليست من كلام الشافعي رحمه الله لان المأثور عنه ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم كما في شرح الزركشي على جمع الجوامع ﴿ قوله اما في دليل الحكم او في محل الحكم الخ ﴾ اراد منه ان الاجمال اما ان يكون في لفظ الحديث مثل اجمال الضمير في لا تمسوه بطيب لاحتمال انه عاد عليه بوصف كونه محرما او بوصف خصوصه واما ان يكون في محل الحكم اي في المحكوم عليه اي تكون احواله

تقرر هذا فاقول الاحتمال المساوي * اما ان يكون في دليل الحكم او في محل الحكم فان كان في دليل الحكم

حصل الاجمال في الدليل فيسقط به الاستدلال كقوله عليه الصلاة والسلام في في المحرم لا تبسوة بطيب فانه يبعث يوم القيامة مليبا فهذا حكم في رجل بعينه يحتمل ان يكون ذلك خاصا به فيجوز ان يمس غيره الطيب ويحتمل ان يعمه ويعم غيره من المحرمين كما قاله الشافعي وليس في اللفظ تعرض لغيره بل يحتمل التعميم وعدمه على السواء فيسقط به الاستدلال على تعميم الحكم في المحرمين لانه اجمال في الدليل . وتارة يكون الاحتمال المساوي في محل الحكم والدليل لا اجمال فيه كقصة غيلان فان قوله عليه الصلاة والسلام امسك اربعا ظاهرا في الاذن في الاربع غير معينات والاحتمال انها هوفي عقود النسوة التي هي محل الحكم فيصح الاستدلال على التعميم فله ان يختار تقدمت العقود وتأخرت اجتمعت او افرقت فابو حنيفة يقول اذا تقدمت العقود على اربع وعقد بعد ذلك على غيرهن حرم عليه لا اختيار من غير تلك الاربع لوقوعهن ﴿ ٢١٩ ﴾ بعدهن ونكاح الخامسة ومن بعدها لا يقر وانما الحديث محمول على ما اذا عقد عليهن عقدا

واحدا فلا يتعين الباطل من الصحيح فيختارون نحن نقول انكحة الكفار كلها باطلة وانما الاسلام يصحها واذا كانت باطلة فلا يتقرر اربع دون من عداهن لكون من عداهن يبطل عقده والحديث لم يفصل مع انها تأسيس قاعدة وابتداء حكم وشان الشرع في مثل هذا رفع البيان الى اقصى غاياته فلولا ان الاحوال كلها يعمها هذا الاختيار والالما اطلق صاحب الشرع القول فيها وكالو قال صاحب الشرع اعتقوا رقبته في الكفارة ولم يفصل استدلالنا بذلك على عتق الطويلة والقصيرة والبيضاء والسوداء من جهة عدم

غير مفصلة وليس في اللفظ الدال عليه اجمال بل الاجمال في اختلاف احواله وكان جوب المص مبني على ان الاستفصال يشمل التفصيل كما قدمنا فيشمل ما وقع في جواب سؤال وما وقع ابتداء بدليل قوله « مع انها تأسيس قاعدة وابتداء حكم الخ » وهذا الجواب آثر الى ما قدمنا لا في دفع التعارض عن العبارتين ﴿ قوله وخطاب المشافهة الخ ﴾ اي المواجهة وهو المشتمل على علامات الخطاب كالتداء في يا ايها الذين آمنوا والكاف في نحو عليكم واجتنبوا واحترز به عن نحو لينفق ذو سعة وعن نحو وان امرأة خافت من بعلها وغير ذلك مما هو صريح في شموله لكل من تحقق فيه الوصف والدليل الذي دل على شمول خطابات القراء ان لمن يحدث بعد هو عموم الشرع المعلوم ضرورة ﴿ قوله وقول الصحابي نهى عن بيع الفرر الخ ﴾ تقدم ان هذا محمل قول الشافعي رحمه الله

التفصيل لان اللفظ عام بل هو مطلق غير ان عدم التفصيل يقوم مقام التعميم فهذا تلخيص هذا الموضع عندي وان القولين من الشافعي رضي الله عنه محمولان على حالتين فاحدها في دليل الحكم والاخرى في محل الحكم وقد تقدم مبسوطا مثلا قتالهم فهو موضع حسن * (وخطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعد الا بدليل لان الخطاب موضوع في اللغة للمشافهة) لا تقول العرب اكرمتمكم او امرتكم او نهيتكم او قوموا الا لمن هو موجود فعلى هذا قوله تعالى عليكم انفسكم واجتنبوا كثيرا من الظن ونحوه هو مختص بالموجودين وقت نزول هذا الخطاب وتناوله لاهل القرون بعدهم ليس من جهة اللغة بل ذلك اما لانه معلوم من الدين بالضرورة وان الشريعة عامة على الخلائق الى يوم القيامة او بالاجماع . لاهلها طريقان في ذلك وكلاهما حق * (وقول الصحابي رضي الله عنه نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الفرر او قضى بالشفعة او حكم بالشاهد واليمين قال الامام رحمه الله تعالى لا عموم له

لان الحجة في المحكي لافي
الحكاية وكذلك قوله كان
يفعل كذا وقيل يقيد عرفا
هذا الموضوع مشكل لان العلماء
اختلفوا في رواية الحديث
بالمعنى فان منعناه امتنع هذا
الفصل لان قول الراوي نبي
ليس لفظ رسول الله صلى الله
عليه وسلم وان قلنا بجوازه
فن شرطه أن لا يزيد اللفظ
الثاني على الاول في معناه
ولا في جلالة وخفائه فاذا
روى العدل بالمعنى بصيغة
العموم في قوله الفرر تعين
ان يكون اللفظ المحكي
عاما والا كان ذلك قدحا في
عدالته حيث روى بصيغة
العموم ما ليس عاما والمقدر
انه عدل مقبول نقول هذا
خلف فلا يتجه قولنا الحجة
في المحكي لافي الحكاية بل
فيهما لاجار قاعدة الرواية
بالمعنى ثم قول الراوي قضى
بالشفعة له معنيان احدهما
قضى بمعنى نفذ الحكم بين
الخصوم كما يفعله القضاة
فهذا يستحيل فيه العموم
في الشفعة فان جميع الشفعات
الى يوم القيامة يستحيل
الحكم بها بين خصومها من
رسول الله صلى الله عليه
وسلم وثانيهما حكم بمعنى
ألزم من باب القضاة وتقدير
قواعد الشريعة كقوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا
ايه وبالوالدين احسانا اي
امركم بهذا وقرره فهذا

حكايات الاحوال اذا تطرق اليهما الاحتمال النحوي وخلاصتها هاته المسألة
ان حكاية الراوي هل تعلى حكم قول النبي صلى الله عليه وسلم حتى
يكون نحو قوله نبي عن بيع القرير بمنزلة قول النبي صلى الله عليه
وسلم لا يجوز بيع الفرار ام يعتبر مجملا لاحتمال ان النهي وقع عن فرار
مخصوص كالفرار الفاحش فطن الراوي النهي عنه شاملا لما هو اقل منه
والذي دعاهم لفرض هاته المسألة ما يوجد تارة من زيادة بعض الرواة على
بعض في حكايات الاحوال ما يحل حذفه بالمراد او يوهم اطلاقا او عموما
وتقيده في رواية غير مثل رواية اسامة انما الربا في النسيئة الذي بينه
حديث ابي سعيد الخدري المثبت لربا الفضل حتى ان ابن عباس اخذ بحديث
اسامة ثم رجع لابي سعيد لما اخبره وقال له انتم اعلم برسول الله متي وان
كان هذا في رواية لفظ وفي الافعال ايضا كثير مثل رواية من روى انه
قضى بالشفعة لاجار فاما رواية الإقوال فالأمر فيها سهل لان الصحابة
حريصون على الضبط وتوخي لفظ النبي صلى الله عليه وسلم حتى منع
أكثرهم الرواية بالمعنى ما أمكن وأما في رواية الافعال والاحوال فالراوي
مضطرب الى ان يحكيها بما بلغ اليه علمه وفهمه واحاطته بالمجسوها هذا
قد تقصر العبارة وقد يغفل الذهن عما يراء من القيود لاسيما اذا لم تدع
الحاجة الى تذكير الراوي بما يجب ان يذكر من مطاوي البساط التي
لو ذكرها لدلت على تفسير شيء ولهذا نراهم فرضوا المسألة في خصوص
حكايات الاحوال كما وقع في عبارة الشافعي او يفرضونها في مثال من ذلك
كما يقول المص نحو نهي عن بيع الفرر او قضى بالشفعة لاجار وفي هذا ما
ينبهكم الى ان قول المص « فان منعناه امتنع هذا الفصل الى آخر ما ينسأله

عليه ليس على ما ينبغي لآب منع رواية الحديث بالمعنى انما هي في
الالفاظ لاني الاحوال لظهور انها لا تروى الا بالمعنى اذ ليست بانها غاية
ما يجب على راويها بذل الاستطاعة للإحاطة بما يعبر عن الحالة البخكية
كلها الا ان وقت غفلة او قصرت العبارة او نحو ذلك وبهذا يندفع قول
المص « والا كان قد حان في عدالتهم » كما لا يخفى اذ الغفلة ونحوها لا

يتصور فيه العموم فان تعلق
الامر بما لا يتناهى من
العمومات ممكن وكذلك
القول في قوله حكم بالشاهد
واليمين يستعمل التصرف
بالقضاء والتصرف بالتبليغ
والفتيا غير ان حكم ابلغ في
الفتا وير في القضاء دون الفتيا
من لفظ قضى ومتى تعارضت
الإحتمالات سقط الاستدلال
غير انه يحسن من الراوي

يقدر في العدالة يند وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم قرب حامل فقه
الى من هو افقه منه الحديث والحق في هذه المسألة ان الاصل : وافتة الحكاية
للحالة لان الاصل في الراوي العلم والخطب فمتى روى ما يقتضي العموم من تعليق
على وصف او نحو لا حمل عليه حتى يعارض ذلك ما ينافيه من اثر او
قياس او قواعد الشريعة كما رد مالك حديث قضى بالشفعة للجار لمعارضته
بحديث جابر قضى رسول الله بالشفعة فيما لم يقسم وذلك ينفي شفعية
الجوار ومعارضته ايضا بان الجوار لا ينضبط وبان العلة التي شرعت لها
الشفعة غير بينة في الجوار فرجح حديث جابر لموافقته للاصول . وسواء
في هذا الباب ان يكون المواد من قول الراوي قضى الحكم او الافة اي
التشريع لان الحكم وان سلمنا انه جزئي فمعنا جزئيته ان يكون مثل تلك
النازلة عرضة للاجتهاد من الحاكم الاول او من حاكم اخر اما قضاء
الشارع فلا يختلف الا برود ناسخ حتى على القول بجواز الاجتهاد للنبي
صلى الله عليه وسلم فهو تشريع لانه لا يقر على خطأ فلا فرق حينئذ
بين قضائه وقضاه لان صدورهما من النبي صلى الله عليه وسلم واحد في
قضاء التشريع فلا اثر لذلك التفصيل الذي ختم به المص في معنى

* ان يطلق لفظ العموم اذا كان المراد التصرف بالقضاء بناء منه على ان المراد بلام التعريف حقيقة الجنس لا استغراق الجنس اعتمادا على قرينة تعذر الحكم لجميع افراد العموم. واما ان كان المراد الفتيا والتبليغ فيتعين ان المحكي عام مثل لفظ الحكاية والا لزم القدرح في عدالة الراوي. واما كان فاصلها ان تكون في اللغة كسائر الافعال لا تدل الا على مطلق وقوع الفعل في الزمان الماضي وهو اعم من كونه تكرر بعد ٢٢٢ ذلك اولم يتكرر انقطع بعد ذلك اولم ينقطع هذا هو مدلولها لغة

غير ان العادة جارية بان القائل اذا قال كان فلان يتجهد بالليل لا يحسن ذلك منه الا وقد كان ذلك متكررا منه في الزمن الماضي واما قوله تعالى وكان الله غفورا رحيمًا وكان الله بكل شيء عليما فدلّت قرينة ان الله تعالى موصوف بذلك دائما على ان المراد الحالة المستمرة الماضي والحال والمستقبل بخلاف قولنا كنا نفعل كذا او كان زيد يفعل كذا انما يتناول التكرار في الزمن الماضي خاصة وهذه كلها قرينة زائدة على اللفظة واللفظة من حيث اللفظة لا تفيد العموم وهو وجه من يقول انها لا تفيد العموم والقائل الآخر يقول يفيد غرقا ويريد بالعموم التكرار على الوجه المتقدم وهو غير العموم فيكون اطلاق العموم عليه مجازا ووقع في كتاب بحث آخر للفضلاء ارباب المعقول وهي انها فعل يصدق على الوجود الواجب الذي يستحيل عليه عدم

القضاء والله اعلم * قوله ان يطلق لفظ العموم - الى قوله - لجميع افراد العموم الخ * عبارة قلقة وايضا حها ان المراد بلفظ العموم اللفظ الموهوم للعموم وقوله بناء منه مصدر بدل من حال محذوفة هي حال من الضمير في يطلق اي لا يطلق الراوي ذلك باننا اطلاقه على ان اللام للجنس لا للاستغراق لان في اطلاق اللفظ المحتمل لمعني اللام ايها ما. وقوله اعتمادا على القرينة هو ايضا مصدر بدل من حال محذوفة هي حال من ال في قوله المراد لان ال عوض عن المضاف اليه الذي هو ضمير الراوي وتقديره ان مراد بلام التعريف حقيقة الجنس معتمد على قرينة تعذر الاستغراق وقوله لجميع افراد العموم صواب افراد الجنس اذ الفرض انه لا عموم في الكلام. واعلم ان الاعتماد على القرينة هو الذي جعل اطلاق الراوي اللفظ المحتمل غير حسن عند المص ولولا الاعتماد عليها لكان غير جائز لانه يقع في الجهالة * قوله غير ان العادة جارية الخ * اخذ اقتضاء كان للتكرار من نحو كان يفعل كذا وهو اغترار بوجود معنى التكرار في مثل هاتم العبارة مع عدم تحقيق منشئ فان منشأ التكرار فيها هو الخبر بالجملة المضارعية المفيدة للتجدد كما في الله يستهزي بهم الذي هو ابلغ من انما نحن مستهزون والتجدد يستلزم التكرار الا ترى انك لو قلت كان فعل او كان فاعلا لم يدل على التكرار وذلك دليل على

كوجود الله تعالى فمنعه جمع كثير وقالوا لا يصح على وجود الله تعالى كان فانما يشعر بالتقضي والعدم والصحيح جواز لانه ليس فيها الا ان الوجود قارن الزمان الماضي اما انه نعدم بعد ذلك فلا فقول كان الله ولا شيء معه ولا محذور في

ان التكرار ليس مستفادا من كان والا لما فارقتها ﴿ قوله ان سائرا ليست
للعوم الخ ﴾ تمسكا بظاهر حديث غيلان انه اسلم عن اكثر من اربع
نسوة فقال له امسك اربعا وفارق سائرهن وروي باقيهن والجواب ان
المراد سائر البقية تنصيصا على وجوب تعميم مفارقة غير الاربع ولا شك
ان المعروف من اللغة ان سائرا بمعنى جميع واما بيت ابن دريد وما في
معناه فلا شاهد فيه هنا لان وجود اسار بمعنى ابقى لا يعين اشتقاق سائر
منه لجواز كونه من سار او من اسور واصول الاشتقاق كثيرة . وصاحب
الايضاح هو ابو علي الفارسي الحسن بن احمد عبد الغفار النحوي ولد
بمدينة فسا سنة ٢٨٨ ثمان وثمانين ومائتين ولذلك يلقب الفسوي بفتح
الفاء وتوفي في بغداد سنة ٣٧٧ سبيع وسبعين وثلاثمائة اخذ العلم ببغداد
وبلغ امامة النحو واقام بحلب عند سيف الدولة مرة لقي فيها المتنبى
ووقعت بينهما مجالس والى المسائل الحليات ثم استصحبه عضد الدولة
ابن بويه في بلاد فارس والى له كتاب الايضاح وتكلمته في النحو
وله كتب كثيرة مهمة رحمه الله . وابن دريد هو ابو بكر محمد بن الحسن
بن دريد الازدي البصري ولد بالبصرة سنة ٢٢٣ ثلاث وعشرين ومائتين
وتوفي في بغداد سنة ٣٢١ احدى وعشرين وثلاثمائة كان امام اللغة
والادب اخذ عن الرياشي وابي حاتم السجستاني ثم خرج الى نوحى
فارس وصحب الشاه عبد الله بن ميكال وولاه ديوان فارس وهو الذي
مدحه ومدح ولده ابا العباس اسماعيل بمقصودته المشهورة التي طالعها
اما ترى راسي حاكى لونه * طرقة صبح تحت اذيال الدجى
ومنها في ذكر الامير وابنه

ذلك فتأمل ذلك (قال
القاضي عبد الوهاب * ان
سائر ليست للعموم فان معناها
باقي الشيء لا جملته وقال
صاحب الايضاح وغيره من
الادباء انها بمعنى جملة الشيء
وهي مأخوذة من سور
المدينة المحيط لا من السور
الذي هو البقية فعلى هذا
يكون للعموم وعلى الاول
الجمهور والاستعمال)

الصحيح * ان اصحابهم من النور الذي هو اقية وتساها في حرفة فيقال ﴿ ٢٢٤ ﴾ سور غير همزة ولذلك قال في الصلاة والسلام فارق سائرهم

اي باتين وقل ابن دريد
حاشي لما اسأله في الحجا *
والحلم ان أتبع رواد الحنا *
اي ابقاه في الابل والحجا
العقل وعلى هذا لا يكون
للعوم بل بقية الشيء وذلك
صادق على اقل اجزائه (وقال
الجبائي الجمع المنكر للعموم
خلافا للجمع في حملهم له على
اقل الجمع) حجة الجمهور
انه بكثرة في سياق الاثبات
ولا يعم حتى تدخل عليه
اداة العموم وهي لام التعريف
والإضافة وحصول الاتفاق
ولو قال عند الحاكم له عدي
دراهم لم يلزمه اكثر من ثلاثة
ولي حاف ليتصدقن بدراهم
بر ثلاثة. وكذلك الوصية
والنذر. وحجة الجبائي ان
حمله على العموم محل اللفظ
على جميع حقائقه فهو أولى
جوابه بان حقيقة واحدة
وهي القدر المشترك بين
الجموع وأما افراد الجموع
فهي على حقيقتها لا انها
حقائقه فقله جميع حقائقه
كلام باطل * (والمعطف على
العام لا يقتضي العموم نحو
قوله تعالى والظلمات يتبعن
بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال
تعالى ويعولن اهق بردهن
فهذا الضمير لا يلزم ان
يكون عاما في جملة ما تقدم
لان المعطف يقتضاه الشريك
في الحكم الذي سبق الكلام

ان ابن ميكال الامير اتناشي * من بعد ما قد كنت كالشيء القا
ومد ضبعي ابو العباس من * بعد انقباض الذرع والباع انزوى
وله الف كتاب الجهرة في اللغة ثم دخل بغداد بعد موت ابن ميكال
سنة ٣٠٢ وعزل ولده سنة ٣٠٨ فاجر عليه المقندر خمسين ديناراً في
الشهر الى ١٠ و٢٠ ﴿ قوله ان اصحابا الهمزة السخ ﴾ اي ان همزتها اصلية
ونفى القول الآخر فهي منقلبة عن الواو او عن الياء لوقوعها بعد الف
فاعل عملا بقوله وفي فاعل ما اعل عيناً اذا اقتني ﴿ قوله والمعطف على
العام لا يقتضي العموم السخ ﴾ اي عموم المعطوف وظاهر ان المعطوف
في هذا المثال هو المبرول ولا شك انه عام لانه جمع مضاف فلم يفد المثال
شيئا والمص فرض تصوير احتمال العموم في الضمير المضاف اليه ومن
المعلوم انه ليس هو المعطوف، فالتمثيل بالآية لهاها المسألة سهو صريح
اتبع فيه الامام شرف الدين ابن التماساني في تدليله على المسألة الرابعة
من باب العموم من شرحه لله الم ذكر فيه امورا ظن افادتها للعموم وليست
منه والحق ان هاته الآيت يمثل بها لمسألة ان رجوع الضمير الى بعض
الافراد لا يخصص العام الذي هو مرجع الضمير اليه الا ان يكون مراد
التماساني من السالف معنى مطلق ذكر شيء بعد آخر فيكون المراد من
المسألة ان ذكر شيء بعد شيء هل يقتضي مساواتها له فيما ثبت لها من
الاحكام فتندرج تحتها مسائل وهي عطف الخاص على العام وعكسها
ورجوع الضمير الى البعض وذكر بعض افراد العام والجمهور على منعه
المساواة في جميع هاته الصور وعليها فيصح مثال ابن التماساني على ضرب

من التكلف مع انه لم يسبقه غيره الى هذا العنوان بهذا المعنى ولا يبقى
لمسألة رجوع الضمير مثال يخصها . ولا يتحمل هذا التاويل كلام
المص لقوله « لان العطف مقتضاه التشريك في الحكم » فذلك صريح انه اراد
العطف الاصطلاحي واما مثال هاته المسألة فما سياقي للمص في الفصل
الرابع فيما ليس من المخصصات وذلك قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقتل
مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهد » بناء على انه عطف مفرد على مفرد اي عطف
ذو عهد على مسلم فيكون مسلم مراد به العموم وذو عهد ليس كذلك بل يختص
بالذي قتل حربيا لان المعاهد لا يقتل بالكافر الحربي ويقتل بالذمي .
او بناء على انه من نطف الجملة على الجملة والمراد بالمعطوف ما يشمل
جزء الجملة المعطوفة وفي الجملة المعطوفة حذف متعلق دل عليه المتعلق
المذكور في الجملة المعطوف عليها وهو بكافر اي ولا يقتل ذو عهد بكافر
ويكون قوله بكافر المفوظ به عاما وبكافر المقدر خاصا بالحربي . ولا يلزم
من عموم الاول عموم الثاني . وهذا الذي يقتضيه كلام المص في الشرح ،
فهذان تقديران في كيفية العموم في الاول والخصرص في الثاني الواقع
بمد العطف . ولم يذكر المص مخالفا في هاته المسألة مع ان التعرض
لها مشعر بالرد على مخالف فيها . ونقل غير المصنف عن الحنفية ان العطف
على العام يقتضي العموم ولذلك منعوا ان يحمل لفظ المسام على العموم لانه
لو عمم لحل قوله ذو عهد على العموم ايضا ولا قائل به اذ المعاهد يقتل
بالذمي بالاتفاق فيكون قوله بمسام مرادا به بعض المسلمين القتالين وهو
المسلم قاتل الحربي فقط . او تقول لان المتعلق المقدر في الجملة الثانية المعطوفة
وهو « بكافر » المحذوف خاص بالكافر غير الذمي باتفاق الجميع فيكون
لفظ بكافر المذكور في الجملة المعطوف عليها خاصا بغير الذمي لانه لو كان
الاول عاما لكان المعطوف عاما لان العطف على العام يقتضي العموم

لاجله فقط) الضمير خاص
بالرجعيات لان وصف
الاحقية للازواج انما هو فيهن
واذا كان ضمير العام خاصا
هل يتعين ان يكون المراد
بالعموم الاول ما اريد
بالضمير فقط لان القاعدة
استواء الظاهر والمضمر في
المعنى او يحمل الظاهر
على عمومه لان صيغته صيغة
عموم والضمير على الخصوص
لانقاد الاجماع على استواء
الزوج والاجنبي في البائن
هذا هو الصحيح لان الاصل
عدم التخصيص فلا يكون
الظاهر خاصا ولا المضمر عاما

عموما انتفاء الحكم * فدليل
كون المفهوم حجة ينفيها)
الظاهر من حال الغزالي
في هذه المسألة انه انما خالف
في التسمية وان لفظ العموم
موضوع في الاصطلاح لما كان
الشمول فيه من جهة اللفظ
مطلقا لا من جهة المفهوم
واما عموم النفي في المسكوت
فهو قائل به لانه من القائلين
بان المفهوم حجة (وخالف
القاضي ابو بكر في جميع
هذه الصيغ وقال بالوقف
مع الواقعية وقال اكثر
الواقعية ان الصيغ مشتركة
بين العموم والخصوص وقبل
يحمل على اقل الجمع وخالف
ابوهاشم مع الواقعية في الجمع
المعروف باللام وخالف الامام
فخر الدين مع الواقعية في
المفرد المعروف باللام
لنا ان العموم هو المتبادر
فيكون مسمى اللفظ
كسائر الالفاظ ولصحة
الاستثناء في كل فرد وماصح
استثناؤه وجب اندراجها)
سبب توقف القاضي في
الجميع وجدانه اكثر صيغ
العموم مستعملة في
الخصوص حتى قيل ما من
عام الا وقد خص الا قوله
تعالى والله بكل شيء عليم فلما
تعارضت الادلة عند من جهة
ان الاصل عدم التخصيص
وعدم المجاز وعدم الاشتراك
حصل له التوقف وقال في

والتالي باطل فكذلك المقدم ، هذا تقرير المسألة على المذهبين وعلى اعتبار
الاحتمالين في المراد من العطف في الحديث . وقد استفيد مذهب الحنفية
فيها من دليل تالي الشرطية في قولهم او عم لحمل ذو عهد على العموم .
واعلم ان نسبة الخلاف في هاته المسألة للحنفية صرح بها الآمدي والغزالي
ومثلاها بالحديث المذكور واما المصنف فقد ذكر في عكس هاته المسألة وهي
المسألة الآتية اعني ان عطف الخاص على العام هل يقتضي تخصيص
المعطوف عليه نسبة الخلاف في تلك الحنفية ومثل بهذا الحديث وهو متابع
في ذلك للحصول وكثير من اهل الاصول ولا يمكن الجمع بين النقلين
اذ انما يمكن فرض المسألتين على السواء في الحكم عند من لا يرى انسحاب
حكم المعطوف على المعطوف عليه ولا العكس فيستوي مثال المسألتين
واما عند من يرى ذلك في احدهما فلا يمكن فرض رايه في عكسها لان
القول بانسحاب حكم الثاني على الاول يناقض القول بانسحاب حكم
الاول على الثاني فكيف يؤخذ من كلامه في احد الامرين مذهب اخر
له في الامر الآخر ، والتحقيق ان الحنفية لم يفرضوا هاتين المسألتين في
اصولهم وانما وجد لهم فرع فقهي وهو ان المسلم يقتل بالذمي مع
معارضته لحديث لا يقتل مسلم بكافر فتردد النظارون في توجيه هذا
الفرع فراي الآمدي ان مستندهم ان عموم المعطوف عليه يقتضي عموم
المعطوف وراي الامام والمصنف ان المستند هو ان خصوص المعطوف
يقتضي خصوص المعطوف عليه ، وعلماء الحنفية لم ينكروا نسبة
ذلك اليهم واليك عبارة ابن الهمام من محققيه قال في كتابه التحرير
« مسألة قالت الحنفية يقتل المسلم بالذمي فرعا فقهما مع قوله صلى الله عليه
وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فاختلف في مبناه فالآمدي
عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عند الحنفية - الى ان قال -

وقيل تخصيص المعطوف يوجب في المعطوف عليه عند الحنفية اهـ « ولي
في بيانه وتوجيهه كلام يحتاج لبسط وبحث ليس من غرضنا في هذا
الكتاب، وانما اردنا التنبيه على ان خلاف الحنفية هنا مفروض على طريق
الاخذ بالازم القول لا على وجه التصريح منهم، وباليتهم عدلوا عن هذا
التكلف ووجهوا مذهب الحنفية في قتل المسلم بالذمي بعد حجة الحديث
عندهم او بكونه مخصوصا بالاجماع، وعندى ان قوله ولا ذو عهد في عهد
لا تقدير فيه وليس المراد بيان عدم قتل المعاهد بالذمي او بالمسلم لانه
ليس مختلطاً مع اهل بلاد الاسلام حتى يقصد بيان احكام الجنايات وانما
المراد بيان ان قتل المعاهد لا يجوز لنا حفظاً للعهد من الخفر وهو المناسب
لزيادة قوله « في عهد » ولا عادة كلمة « لا » لينبى بالامرئين على انه
ليس المراد المراد بيان حكم القصاص منه وانما المراد بيان عصمة دم
فالمعطف لبيان دمين معصومين في حالتين ربما يظن عدم عصمة الدم معهما
وهما اي الدمان دم المسلم القاتل لكافر ودم المعاهد ما دام في عهد فلا
شاهد في الحديث للمساكين المفروضتين في الاصول والله اعلم
﴿ قوله فدليل كون المفهوم حجة ينفيه الخ ﴾ يعني
ان كون المفهوم اثبات تقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه يقتضي
لا محالة انه عام لكل فرد من افراد المكسوت عنه المشار اليها باللفظ
المنطوق به وهو القيد الذي له المفهوم فمن خالف في حجية المفهوم يمكنه
ان يقول انه لا عموم له ويحمل ما يقع من اعتبار المفهوم في بعض الاحكام
على الجزئية لعوارض خارجية كما اعتبره الحنفية في بعض المواضع لادلة
أخرى لا لكونه حجة. واما من يقول بحجته فلا يسهه الا اعتبار عموم
لسائر افراد المسكوت عنه فلذلك قال المص « فدليل كون المفهوم حجة ينفيه »
والغزالي من القائلين بحجته والمناضلين عنها وذلك يستلزم اعتبار عموم

مستند التوقف لو علم مسمى هذه الصيغ لعام اما بالعقل وهو باطل لعدم استقلال العقل بدرك اللغات او بالنقل وهو اما متواتر وهو باطل والا لعله الكمال لان التواتر مفيد للعلم او آحاد وهو باطل لان الآحاد لا تفيد الا الظن والمسألة علمية وهذا المستند طرده في الاوامر والعمومات وجميع الالفاظ التي حصل له فيها التوقف وجوابه انه علم بالاستقراء التام من اللغات على سبيل القطع والتواتر ولا يلزم علم الكل به لعدم اشتراكهم في هذا الاستقراء التام او يعلم ذلك بدليل مركب من النقل والعقل وهذا المدرك لم يذكره في تقسيمه فقسّمها غير حاصرة فلا نفيد ومثاله ان ينقل اليك ان الاستثناء يدخل على صيغة العموم وان الاستثناء عبارة عمالولة لوجب اندراجها فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين بواسطة ان ما من نوع الا يصح استثناءه وما استثنى فيجب اندراجها فتحصل ان الصيغة للعموم وحجة الاشتراك ان اللفظ مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة والحسن الاستفهام عند قول القائل اكرمت كل من في الدار يقال له هل اكرمت زيدا معهم والاستفهام طلب الفهم وطلب ٢٢٨ الفهم مع حصوله عبث. والجواب عن الاول ان الاصل ايضا عدم

الاشتراك فيكون اللفظ مجازا في الخصوص والمجاز اولي من الاشتراك لما تقدم. وعن الثاني ان الاستفهام يحسن لا بعد المجاز بل يحسن حيث ينتفي المجاز بالكلية كما في اسماء الاعداد فاذا قيل لك بعث لك السلطان بعشرة آلاف دينار تقول بعشرة آلاف دينار استعظما لذلك لا احتمال ان يكون المتكلم حصل له سهو في كلامه ولفظ العشرة لا يحتمل المجاز البتة فصيغة العموم اولي لصحة الاستفهام واما حمله على اقل الجمع فللجزم بعدم للعموم فصار

وينبغي ان يعني منه انه لا يفيد عموم انتفاء الحكم ويعين ان تكون مخالفته في ذلك راجعة للخلاف في التسمية. هذا تقرير كلام الامام ولذلك قال في جمع الجوامع والخلاف في كونه لا عموم له لفظي ٢٢٨ قوله وجوابه ان العرب اشترطت في النعت والتأكيد الخ تحقيق الجواب عن متمسك الامام في التفرقة بين الجمع المعروف والمفرد المعروف ان المفرد الذي افادت ال فيه العموم انما افادته بواسطة القرينة والازوم لا باصل الوضع لانها عرفت اسما مشتقا غير مراد به فرد معهود فتعين حمله على ما هو معروف من الماهية المتميزة من بين المواهي كما قال صاحب الكشف في تعريف الجنس بعد ان مثله بقولهم ارسلها العراك « ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو والعراك ما هو من بين اجناس الافعال » ثم يعرض

الجمع المعروف عندها القائل كالجمع المنكر والمنكر يحمل على اقل الجمع فكذلك هذا. واما الجمع المعروف باللام فتخيّل ابوهاشم ان اللام قد تكون لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبد امض الى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم فان مرادة ليس للعموم اجماعا بل الاتيان بما تين الحقيقتين وقد تكون للعهد كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي المعهود ذكره الآن واذا صاحبت الاستغراق وغيره لم يعين الاستغراق وهذا بعينه مدرك الامام فخر الدين غير انه يفرق بين الجمع والمفرد بان المفرد لو كان للعموم لصح نعت بالجمع فتقول جاءني الفقيه الفضلاء ولاكد بالجمع نحو جاءني الفقيه كلهم وليس كذلك فدل على انه ليس للعموم ٢٢٨ وجوابه ان العرب اشترطت في النعت والتأكيد مع المساواة في المعنى المناسبة اللفظية فلا ينعنون المفرد الا بالمفرد ولا التثنية الا بالتثنية ولا الجمع الا بالجمع فالمفرد وان كان للعموم والجمع للعموم غير ان المناسبة اللفظية فانت فلذلك امتنع نعت المفرد بالجمع ويدل على ان هذه الصيغ التي ادعينا فيها العموم للعموم امور اربعة حسن الجري على موجب العموم فاذا قال من دخل داري فأعطه درهما يحسن من العبد اعطاء كل داخل. وثانيها العتب على ترك بعض الداخلين. والثالث الثواب اذا فعل الجميع والعتاب اذا ترك

البعض والرابع حسن الاستثناء فهذه مطردة في جميع صور النزاع (تنبيه النكرة في سياق النفي يستثنى منها صورتان أحدهما لا رجل في الدار بالرفع فإن المنقول عن العلماء أنها لا تعم وهي تبطل على الحنفية ما ادعوه من أن النكرة إنما عمت لضرورة نفسي المشترك وعند غيرهم عمت لأنها موضوعة لغتها لأنبات السلب لكل واحد من أفرادها وثانيتهما سلب الحكم عن ﴿ ٢٢٩ ﴾ العمومات لمحو ليس كل بيع حلالا فإنه نكرة في سياق النفي ولا يعم لأنها سلب للحكم عن العموم

لاحكم بالسلب على العموم ﴿ تقدم التنبيه على هاتين صورتين عند ذكر النكرة في النفي وقالت الحنفية بالعموم بطريق الالتزام لأنه يلزم من نفي الأمر الكلي نفي أفراد جزئياته ولحق نقول النفي حصل في الأنواع والأفراد مطابقة وأن العرب وضعت النكرة في سياق النفي للقضاء بالحكم على كل فرد فرد حتى لا يبقى فرد لا لأنها للقضاء بالنفي على المشترك خاصة وبدل على مذهبنا قول النحاة أن ذلك جواب لقول القائل هل من رجل في الدار فكان الأصل أن يقال لا من رجل في الدار مع اثبات من غير أن العرب حذفها تخفيفا وابتقت معناها وهو سبب البناء لاجل تضمن الكلام معنى المبني وهو من . وإذا تقرر أن لفظة من هي في أصل الكلام وهي سبب البناء ومن لا تدخل إلا للتبعض وهنا والتبعض لا يتأتى في

له الاستغراق لزوما من جهة عدم اختصاص بعض الأفراد بالحكم دون الآخر ولذلك قال صاحب التلخيص وقد يفيد الاستغراق وليس الاستغراق معنى لال ومعنى لم دخولها ولذلك قال صاحب الكشف « والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم » لأن ال لا تدل على أكثر من التعريف لما دخلت عليه فاذا لم يكن معروفا بعينه حملت على تعريف الجنس فالعموم عارض له وهذا معنى قول علماء المعاني أنه بمعنى كل فرد فرد لا لمجموع الأفراد يريدون أنه بمعنى الجنس المستأزم لجميع أفراد الماهية لأن الاستغراق لزومي يحصل في الذهن بعد التتبع فليس المعروف بلام الجنس موضوعا للدلالة على الأفراد بذاتها حتى يكون كاسماء المجموع فلذلك امتنع وصفه بنعت الجمع لأن النعت جاء على وفق المعنى المطابق لا على وفق العموم الالتزامي فبطل توقف الامام في المفرد المعروف من هاتين الجهتين . وجواب المص عنه حسن أيضا من الجهة اللفظية أي أن الاسم لما كان أصلا مفردا قبل دخول ال الاستغراقية وليس جمعا ولا اسم جمع راعت العرب في نعتة وتأكيدها حالة وضعه ولم يراعوا ما عرض له من الكثرة بعد دخول ال كراهية نعت المفرد بلفظ الجمع

ذلك الأمر الكلي بل في الأفراد فيكون النافي أنها نفي الأفراد وهو المطلوب وأما ما ذكرته من أن النكرة المفروعة تبطل مذهبهم فليس كذلك لأن قولنا لا رجل في الدار بالرفع معناه نفي مفهوم الرجولية بوصف الوحدة فما دخل النفي على المشترك من حيث هو مشترك بل على ما هو أخص منها ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فما نفي الأعم الذي يلزم من نفيه نفي أفراد . نعم لو كان هذا الكلام نفيًا للمشارك من حيث هو مشترك ولم تنتف الأفراد لزم الاشتراك لكن ذلك محال فإن نفي المشترك يلزم منه نفي الأفراد قطعا (فائدة النكرة في سياق النفي تعم سواء

دخل النفي عليها نحو لا رجل في الدار او دخل على ما هو متعلق بهما نحو ما جاءني احد) تقدم ايضا التنبيه على هذا الموضع والفرق بين الفاعل والمفعول وغيرها (الفصل الثاني في مدلوله وهو كل واحد واحد لا الكل من حيث هو كل فهو كلية لا ككل والا لتعذر الاستدلال به حالة النهي او النفي) هذه الالفاظ ثلاثة الكل والكلية والكلية هو القدر المشترك بين الافراد واللفظ الدال عليه يسمى مطلقا ٢٣٠ فهو مدلول المطلق يصدق بفرد واحد

في سياق الثبوت نحو رجل والكل هو المجموع بحيث لا يبقى فرد فالحكم يكون ثابتا لمجموع الافراد ولا يتناول الافراد بعينها في سياق النفي بل يتعين بقي المجموع بفرد لا بعينه ولا يلزم بقي جميع الافراد وهذا وضع له اسماء الاعداد وكل لفظ موضوع لنوع مركب من الجنس والفصل فاذا قلنا ليس عنده عشرة لا يلزم بقي جميع افرادها فجاز ان يكون عنده تسعة وليس عنده انسان جاز ان يكون عنده حيوان ليس بانسان بخلاف الثبوت نحو عنده عشرة او انسان فانه يدل على ثبوت التسعة وغيرها من اجزاء العشرة بالتضمن وعلى ثبوت الناطق والحيوان بالتضمن. والكلية هي ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لا يبقى واحد ويكون الحكم ثابتا لكل بطريق الالتزام وهذا كصيغ العموم كلها فاذا قلنا كل انسان يشبع رغيفان غالبا صدق باعتبار الكلية دون الكل او كل رجل

الفصل الثاني في مدلوله

اي مسمى صيغة العموم وما تشمله من الافراد وضما او عرفا لغويا او شرعيا كما ياتي ومدلول العموم كما قال كلية لا كلي ولا كل فالفرق بينها ان الكلي معروف في المنطق وهو الذي لا يمنع تصوره من فرض صدقه على كثيرين. والكلية هي صفة موصوف محذوف اي قضية كلية منسوبة للسور الكلي وهو كل ونحوها والقضية الكلية هي التي ثبت محمولها لسائر افراد موضوعها. والكل هو ما تركب من اجزاء يوصف به الشيء ولا يضاف لشيء فكلمة كل اسم للاحاطة يضاف لما تقصد احاطته وهي من صيغ العموم ومعنى العموم قضية كلية تحصل لها الكلية من دخول كل ونحوها على طرفيها وهو من عوارض المركبات لا من عوارض المفردات اما في غير كل من صيغ العموم فذلك ظاهر واما في كل فلانها وان دلت على الاحاطة الا ان العموم ليس فيها بل في جملتها وقد اوجب اشتباه كلمة كل الملازمة للاضافة الدالة على الاحاطة ولفظ الكل المراد به ذو الاجزاء غلطا في تحقيق معنى الكل في بعض مواقع فقد ظن ان حديث «كل ذلك لم يكن» من قبيل الكل ولو كان كما قالوا ما كان النبي صلى الله عليه وسلم ناسيا وقد جعل المص كل رجل يشيل الصخرة مثالا للكل نظرا للمعنى لكن السهو في اضافة لفظ كل هنا الى رجل لانها تفيد معنى العموم

يشيل الصخرة العظيمة صدق باعتبار الكل دون الكلية فلو كان مدلول العموم كلاما لزم ثبوت حكمه لفرد معين من افراده اذا كان في سياق النفي او النهي لانها لا يلزم من النهي عن المجموع الانك ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وذلك يكفي في تحققه جزء منه لكن العام هو الذي يقتضي ثبوت حكمه لكل فرد منه في

النفي والنهي وذلك انما يتحقق اذا كان مسماه كليم لا كلا * (وتندرج العبيد عندنا وعند الشافعية في صيغة الناس والذين آمنوا) قال القاضي عبد الوهاب على اندراجهم جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم وقال بعض متأخري الشافعية لا يندرجون لنا انهم يصدق عليهم انهم من الناس والذين آمنوا لانهم من بني آدم وقد آمنوا فيكم ونون ناسا ومؤمنين. حجة المخالف قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والامة لا يلزمها ذلك وآية الجمعية لا تناولهم والاصل عدم التخصيص ٢٣١ ٥٥ فلو تناولتهم هذه النصوص لزم دخول التخصيص فيها ولان الله تعالى اذا ارادهم بالحكم

افردهم بالذكر فلو كانت الخطاب تناولهم لزم التكرار كقوله تعالى وانكحوا الايامي منكم والصالحين من عبادكم وامائكم. والجواب عن الاول ان وجود المسمى ولا يتناوله الاسم ايضا خلاف الاصل وهم ناس ومؤمنون والتخصيص اولى من اعتقاد ان الاسم لا يتناول مسماه فان التخصيص كثير. وهذا لا يوجد في اللغة وعن اثنائي ان قولهم تعالى وانكحوا ضمير والضمير لا عموم فيه لغة وانما يعلم المراد به من دليل من خارج واذا قال السيد لعبيده اخرجوا لا يعلم انهم كل عبيده او بعضهم الا بدليل يدل على ان الواقف عنده في ذلك الوقتها الكل او البعض وكذلك ضمير الغائب لا يعلم الا من قبل الظاهر المفسر له واما المضمرة من حيث هو مضمرة فلا عموم فيه لغة فلما لم يكن عاما لم

وهو لا يصح * قوله وتندرج العبيد الخ * لشمول اللفظ ولايته وهم ان الانحطاط في بعض الاوصاف يخرج لبعض الافراد من مدلول العموم * قوله ويندراج النبي صلى الله عليه وسلم في العموم الخ * هذه عكس مسألة اندراج العبيد وهو ان الارتفاع في بعض الاوصاف لا يوجب تنزيه المرتفع عن ارادته من عموم التكليف وفائدة هاته المسألة تظهر في معرفة ما خالف فيه فعل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى التشريع العام هل يكون فعله ناسخا او يحمل على الخصوصية وهذا فيما كان من نصوص عمومات القرآن. واما عمومات السنة فهي تدخل في المسألة الآتية ان المخاطب بالكسر هل يدخل في عموم خطابه وقول الجمهور هو الاول لان الاصل المساواة في الاحكام بدليل قوله للذي قال له انك لست مثلنا انك قد غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال رسول الله « والله اني لا اتقاكم لله واعرفكم به » والخصوصية لا تثبت الا بقطع ولم يزل السلف يعتبرون شمول الشريعة له ويرجعون في بيان المجملات الى صورة فعله وقد تمسكت فاطمة وعلي رضي الله عنهما بآية المواريث فطالبت بميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضي الله عنه

يتعين تناوله للعبيد والاماء فلذلك ذكرهم الله تعالى وينبني على الخلاف صحة الاستدلال بنصوص التكليف على نبوتها في حقهم حيث يقع النزاع فيها بين العلماء * ويندراج النبي صلى الله عليه وسلم في العموم عندنا وعند الشافعية وقيل علو منصبه

يأبى ذلك وقال الصير في ان صدر الخطاب بالامر بالتبليغ يتناوله والانتاولة جرت عوائد الملوك انهم لا يخاطبون خاصتهم بخطاب يوم العامة معهم بل يخصونهم بخطاب خاص فمن لاحظ هذه القاعدة قال بعدم الاندراج ومن لاحظ وجود مسمى اللفظ قال بالاندراج . واجاب عن الاول بان وزير الملك وقائد جيشه يكون في العظمة وصفات الكمال مقاربا للملك وربما كان اكمل منها فذلك قبح اندراجهم ٢٣٢ مع العامة في الخطاب وتعين سلوك الادب معهم واما خواص الله تعالى

ترجمة الصير في

والصير في هو ابو بكر محمد بن عبد الله المعروف بالصير في الشافعي المتوفى سنة ٣٣٠ قيل فيه انه اعلم الناس بالاصول بعد الشافعي وله مع الاشعري مناظرة في شكر المنعم لان الصير في كان يرى وجوب شكر المنعم عقلا كما قالت المعتزلة قوله وكذلك يندرج المخاطب الخ هذا شمول عرفي اذا الوضع لم يجعل الكلام شاملا لقائله الا بقرينة والمراد بالمخاطب به المتكلم ولو لم يكن مخاطبا وهذا القول هو قول الجمهور واليه مال البخاري رحمه الله في طالع كتاب الوقف من صحيحه وعندي ان الحجة لهذا القول ما وقع في صحيح البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من يشتري بئر رومة فيكون دلوها فيها كدلاء المسلمين فاشترها عثمان رضي الله عنه ووقفها على المسلمين فهو ممثّل لامر النبي صلى الله عليه وسلم الذي منه جعل دلوها فيها كدلاء المسلمين فلا شك انه علم دخوله في لفظ المسلمين من قوله عند تحييسها انها حبس على المسلمين وان كان هو الناطق به وهذا في العقود والاجبار واما الاوامر فاستثناها جماعة ويدل لهم ان الاوامر موضوعة للخطاب خاصة قوله والصحيح عندنا اندراج النساء الخ لان الصيغ

وان عظمت اقدارهم غاية العظمة فهم كالعدم بالنسبة الى الله تعالى وجميع ما هم فيه عطاء الله تعالى ومواهبه وليس لهم من ذواتهم الا العجز الصرف والحاجة والعدم والفناء والتغير والزوال والله تعالى في غاية العظمة والكمال من جميع الجهات في ذاته وصفاته غني عن غيره على الاطلاق فبعدت النسبة غاية البعد بل النسبة منقطعة بالضرورة فلذلك لم يلزم في حق الله تعالى مع خاصته ما يلزم في احوال الملوك واما الفرق بين الامر بالتبليغ وغيره فلان الظاهر في الخطاب الذي يبلغه غيره انه لا يندرج فيه لغة كقولنا تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ونحو ذلك فهذا لا يتناوله من حيث اللغة بل بدليل منفصل او يقال هو مأمور بان يقول لنفسه ايضا لانها من جملة

المؤمنين (*) وكذلك يندرج المخاطب في العموم الذي يتناوله لان شمول اللفظ يقتضي جميع ذلك المراد بالمخاطب بكسر الطاء الذي هو فاعل الخطاب فاذا قال من دخل داري فامره طالق هل يندرج هو فاذا دخل طلقت امراته او لا يندرج فلا تطلق امرأته ويبطل لفظه بالكلمة في مثل هذا المثال لانه ليس له التصرف في طلاق امرأة غيره وكذلك في العتق (*) والصحيح عندنا اندراج النساء في خطاب التذكير قتاله القاضي عبد الوهاب وقال الامام فخر الدين ان اختصاص الجمع بالذكر لا يتناول الاناث وبالعكس كشواكر وشكر وان لم يخص كصيغته من تناولها قال وقيل لا يتناولها وان لم يكن مختصا فان كان ميمزا بعلامة الاناث لم يتناول الذكور كسميات وان تميز

بعلامة الذكور كسليمين لا يتناول الاناث وقيل يتناولهن) اما اطلاق القاضي فبناء على ان النساء مثل الرجال في الاحكام
الا ما دل الدليل على تخصيصه والتحقيق ما قاله الامام فان البحث في تناولها هو بحسب دلالة اللفظة وذلك ينبغي ان
يؤخذ من اللغة لا من الشريعة وقاعدة العرب ان فواعل جمع فاعلة المؤنثة ولا يكون جمع المذكر لموصاف
وصواب وكافرة وكوافر قال الله تعالى ولا تمسكوا بعمم الكوافر وقال عليه الصلاة والسلام لعائشة
وحفصة رضي الله عنهما انكن لا تنن صواحبات يوسف . قل أيمنة اللغة وقد شد من ذلك فارس وفوارس
وهالك وهوالك وأما فعل جمع فعول ﴿ ٢٣٣ ﴾ نحو شكر جمع شكور وصبور وصبر فانه للمذكر فان

فعولا اصله للمذكر فلا
يتناول فواعل الذكور ولا
فعل الاناث لغة وغير المختص
نحو فاعل مثل قبيلة وقبائل
للمؤنث ومقتل ومقاتل
للمذكر يصلح الامرين فلما
صلح لهما ولا م. التعريف
تقتضي العموم في كل ما
يصلح اللفظ له فيعم في
الجميع . واما جمع
السلامة بالالف والتاء
فيختص بالمؤنث نحو
هندات وملمات وعرفات
فلا يتناول المذكر لان
التاء فيه علامة التانيث
وكذلك حذفت التاء الكائنة
في المفرد لئلا يجتمع علامتا
تانيث هذا نقل النحاة
وكذلك قالوا ان جمع السلامة
بالواو والتثنية او بالياء
والنون نحو مسلمون
ومسلمين خاص بالذكر
وان الواو فيه علامة للرفع

المختصة بالذكر في اللغة تشملهم لما تعارفه العرب من تغايب المذكر على
المؤنث عند الحكم عليهما الا ترى ان سبب نزول آية ولا تتموا ما فضل
الله به بعضكم على بعض هو سؤال النسوة الاذن لهن بالجهاد ليشاكرن
الرجال في فضله ومع ذلك وقع الخطاب بصيغة التذكير وبقرينة عموم
التشريع وهو ما اشار له القاضي عبد الوهاب فتكون تلك الصيغة مغلبا
فيها الذكر لان الكلام جار على اسلوب العرب وهم يغلبون التذكير
لان مرجع التغليب الى سبق المغلب للذهن والناس لا تسبق الى اذهانهم
عند المخاطبة الا الذكر لانهم الذين اعتادوا تكليمهم وهم الشاغلون
لمظاهر المدنية كلها ﴿ قوله فائدة ﴾ قال الاصوليون من وما في الاستفهام
للعوم الخ ﴿ تلخيص الاشكال ﴾ مع بيانه انه لو سال سائل فقال من في
الدار لحسن في جوابه ان يقال زيد والجواب لا يحسن الا متى طابق السؤال
فيلزم ان يكون زيد مطابقا لمن وزيد جزئي فتكرن من جزئيا . وحاصل
جواب المص ان عموم الاستفهام لا ينافي خصوص الجواب اذا كان مدلول
العموم منحصرا في واحد فالسؤال عن كل من يصح كونه في الدار .

والجمع والتذكير فلا يتناول المؤنث . احتج من قل بان جمع السلامة بالواو والتثنية او بالياء والتثنية يتناول
المؤنث بان النحاة قالوا بان عادة العرب اذا قصدت الجمع من المذكر والمؤنث قالوا للكل بصيغة المذكر فيقولون زيد
والهندات خرجوا فياتون بالواو التي هي علامة التذكير لان زيدان جملة من وجوابهم ان هذا تناول طرأ عن ارادة
المتكلم وكلامنا في تناول من جهة الوضع اللغوي فلا حجة فيه * (فائدة) قال الاصوليون
من وما في الاستفهام للعموم فاذا قلنا من في الدار حسن الجواب بقولنا زيد واجموا على انه جواب مطابق
والعموم كيف ينطبق عليه زيد فانطبق زيد يقتضي ان الصيغة ليست للعموم وكذلك ما عندك فتقول درهم وهذا سؤال

والجواب بواحد لانه الذي انحصر فيه الكون في الدار فأشبه الكلي
 المنحصر في فرد وكأن المص اراد بذلك الاشارة الى مشار شبهة القائلين
 بعموم من وما في الاستفهام مع التفرقة بين صلاحية الاستفهام للعموم بهذا
 المعنى دون اللفظ الدال على المستفهم عنه على عادته من الاحتفال بالتفرقة
 بين العبارات المتشابهات ظاهرا والمختلفات حقائق وفي هذا الجواب مع
 اجماله ايهام الاعتراف باثبات عموم لحكم الاستفهام مع ان القصد ابطال
 قول من توهم . والذي يفصح لك عن ابطاله انه
 لا شك أن لنا في صيغة الاستفهام ثلاثة اشياء استفهاما
 ومستفهما عن ثبوت الحكم له وحكما فان اراد تعلق العموم بالاول اي
 بانواع الاستفهامات الصادرة من الناس او من المتكلم فهو واضح الفساد
 وان اراد ان العموم في الحكم فكذلك لانه غير مسئول عنه بمن وما فلا
 ينسحب عليه عمومهما لان من وما يسأل بهما عن الذات والتصور فلم
 يبق الا المستفهم عن ثبوت الحكم له ولا شك ان السائل لا يريد من
 استفهامه معنى عموم المستفهم عنه عموما شموليا اي بتتبع افراد افراد
 لان ذلك غير مقصود له بل انما يسأل عن فرد مهم يطلب تعيينه من بين
 من يصلح له وهو كلي لا ينحصر فيه واحد من الكائنين في الدار مثلا
 دون آخر ولا شك ان الكلي غير العام لان العام قضية كلية واما العموم
 هنا بدلي وهو معنى المطلق عند الاصوليين وكأن هذا معنى قول المص
 « وكان المستفهم قال اني اسألك عن كل احد يتصور ان يكون في الدار
 - الى ان قال - فالعموم ليس باعتبار الوقوع بل باعتبار الاستفهام » اما قول المص
 « ونظير هذا ان الله تعالى اذا قال اقمتوا المشر كين الخ » فمبني على نظير لانه ليس

مشكل جليل والجواب عنه
 عسير وجوابه: ان العموم
 انما هو باعتبار حكم الاستفهام
 لا باعتبار الكون في الدار
 والاستفهام عم جميع الرتب
 وكان المستفهم قال اني اسألك
 عن كل احد يتصور ان
 يكون في الدار لا اخص
 بسؤالي عددا دون عدد ولا
 نوعا دون نوع والواقع من
 ذلك قد يكون فردا او
 اكثر اولا يكون في الدار
 احد وكذلك يقول المجيب
 ليس في الدار احد فالعموم
 ليس باعتبار الوقوع بل
 باعتبار الاستفهام وشموله
 لجميع المراتب المتوهمه
 من تلك المادة ونظير هذا
 ان الله تعالى اذا قال اقمتوا
 المشر كين فلم يحدد في الارض

من نوع العموم الذي اثبتناه المص الاستفهام اعني العموم البدلي بل الآية
من باب العام الا ان محل التنظير هو كون الواقع قد ينحصر في فرد حتى
في العموم الشمولي بله العموم البدلي فان لم تكن هاتما التاويلات هي
مراد المص فجوابه باطل اذ الصواب التصريح ببطلان عموم من وما في
الاستفهام وابطال مستند السائل في قوله « والجواب مطابق للسؤال »
بانه كما يطابق قولنا زيد يطابق قولنا الزيدان والزيدون ورجال وكل
الرجال فلم تتعين من الواحد ولا لجميع الافراد وتلك سنة المطلق
كالنكرة وبانه يصح الجواب بزيد فقط ولو كان فيها زيد وغيره اذ
المجيب لا يلزمه استقراء كل من في الدار ولو كان السؤال عن عموم
الكائنين لما صح الاختصار في الجواب بلى البعض نعم اذا كان الاستفهام
انكاريا افاد العموم لانه كالنفي كما صرح به النحاة في بحث مسوغات
الابتداء بالنكرة فجعلوا وقوعها في حيز النفي وشبهها مسوغا للابتداء
لاجل العموم وجعلوا مسوغ نحو من عندك هو مسوغ نحو هل فتى
عندك وهو كون النكرة مستفها عنها لان ذلك ينافي بمجوليتهما لظهور
انه لا عموم في هل فتى عندك وكان مراد من قال بان ما ومن في الاستفهام
للعوم انما هو الاستفهام الانكاري وقد قد تقدم الكلام على من وما في
الشرط والموصولية في الفصل الاول ﴿ قوله فائدة صيغ العموم وان
كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الزمنة والبقاع والاحوال الخ ﴿
هذه الماعدة من مخترعات بعض المتأخرين وقد لهج بها المص قال تقي
الدين ابن دقيق العيد في شرح العمدة ما حاصله: أولع بعض اهل العصر
(لعلمه يعني المص) بان قالوا ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال

الا مشركا واحدا فقتلناه فانا
نكون قائمين بما توجه
علينا من حكم ذلك العموم
مع ان الواحد ليس بعموم
ما ذلك الا ان الوقوع غير
وجوب القتل فالعموم انما
هو باعتبار ان الله تعالى اوجب
قتل كل من يتوهم وجوده
في العالم من المشركين فهذا
هو العام . واما الواقع من ذلك
فقد يكون واحدا او اكثر
او لا يوجد مشرك البتة
وذلك لا يقدح في العموم
ولا في حكمه فما به حصل
العموم غير ما به يخرج عن
عهدة العموم * (فائدة) صيغ

والازمنة والبقاع والمتعلقات ثم يقولون المطلق يكفي في العمل به صورة واحدة فلا حاجة للتخصيص وهذا باطل لان العموم يقتضي ان لا يشذ فرد واذا قلنا باطلاق الزمان يلزم عليه شذوذ بعض الافراد « وحاصل مثال هذه القاعدة ان المخرج من العموم ان كان نوعا مما يتناوله العام او فردا منه في جميع احواله بحيث لا يثبت له حكم العموم فهو تخصيص كتخصيص الانبياء من آية الموارث وتخصيص بيع الرباء من آية واحل الله البيع والافهه تقييد كأخراج الولد القاتل من آية الموارث فانه لا يقتضي اخراج واحد من الاولاد ولا صنفا بل اخراج ولد في حال خاص وقد يرث لو كان في غير ذلك الحال او لو كان ذلك الحال يقبل الارتفاع كالشك في النسب فانه مانع من الارث فلو زال رجع الارث . هذا حاصل ما يؤخذ من كلام المص في مواضع من كتبه خصوصا في مبحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد . فالمصنف يرى قضية العموم من قبيل القضية الكلية المطلقة العامة وهي التي حكم فيها بثبوت النسبة للموضوع بالفعل اي في الجملة بدون ضرورة ولا دوام مثل كل انسان متنفس وعليه فيكون تخصيصها الذي هو من قبيل التناقض قضية جزئية دائمة وهي المحكوم فيها بدوام المحمول للموضوع مادامت ذات الموضوع لا باعتبار بعض اوصافه نحو كل انسان حيوان فلذلك رأى المص ان اخراج الولد بوصف كونه قاتلا ليس اخراجا له مادامت ذاته لان حرمانه لم يكن لذاته بل لكونه قاتلا بخلاف اخراج الانبياء من الارث فانه ثابت لهم مادامت ذواتهم لا في حالة مخصوصة . وليس مرادنا من المطلق هنا المطلق المصطاح عليه عند الاصوليين اعني ما دل على الماهية بلا قيد اذ ليس ثم

العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الازمنة والبقاع والاحوال والمتعلقات فهذه الاربعة لا عموم فيها من جهة ثبوت العموم في غيرها حتى يوجد لفظ يقتضي العموم فيها نحو لا صوم من مر الايام ولا صلين في جميع البقاع ولا عصيت الله في جميع الاحوال ولا شغلن بتحصيل جميع المعلومات فاذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين فهذا عام في جميع افراد المشركين مطلق في الازمنة والبقاع والاحوال والمتعلقات فيقتضي النص قتل كل مشرك في زمان ما وفي مكان ما وفي حال ما وقد اشرك بشيء ما ولا يدل اللفظ على خصوص يوم السبت ولا مدينة معينة من مدائن المشركين ولا ان ذلك المشرك طويل او قصير ولا ان شركه وقع بالصنم او بالكوكب بل اللفظ مطلق في هذه الاربعة (فائدة) من في الاستفهام للعموم وكل ايضا اذا كانت في الاستفهام للعموم فقولنا من في الدار

لفظ دال على الزمان او المكان بل المراد ان صيغة العموم لما لم تدل الا على الافراد كان غير الافراد مسكوتا عنه فهو الاطلاق بالمعنى اللغوي. والذي أثارهاته الشبهة اختلاف مقتضى الحكم اعني الامر بان دال على المرة وكذلك مافي معنى الامر من الخبر المراد به الانشاء والباقي على حاله، مع مقتضى المحكوم عليه في صيغة العموم الذي هو اللفظ الشامل فان العموم كما قدمنا لا يقع الا في تركيب ولا بد له من شيء يتعلق هو به وهو المسند من فعل امر وهو الغالب او فعل مراد به الامر او اسم فاعل ونحوه مراد به ذلك وكذلك الخبر الصريح ايضا عند وقوع العموم فيه ولا شك ان مقتضى هذا المسند مطلق فلما نظر المص فوجد في صيغة العموم راحة اطلاق من جهة المسند توهم ان الاطلاق جاء من الجهة التي جاء منها العموم ولما كان الاطلاق لا يقتضي تكرار ما يتعلق به العام بل يحصل الامتثال باستغراق المسند للافراد مرة في زمن ما جعل الازمنة مطلقة فبنى عليه ان نحو اقتلوا المشركين لا يقتضي الاقتل الموجودين في مكان ما فلو استاصل المسلمون مشركي بدر مثلا حصل الامتثال ولم يلزم تتبع البقية وزاد المص في مبحث تخصيص الكتاب بالسنة فقال : ان نحو قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث ليس تخصيصا لآية يوصيكم الله في اولادكم لان حالة كونه قاتلا غير مشمولة لعموم آية الموارث وذهل عن كونه في حالة القتل يطلق عليه انه ولد وذلك كله خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العام يقتضي تتبع الافراد اينما وجدت ومتى ما وجدت وكيفما وجدت نحو اعمل كل خير فيجب ان تتبع ما يصدق عايمه انه خير في كل زمان ومكان والالطالت ماهية العموم. والتحقيق ان قضية العموم

مثل قولنا اكل الرجال في
الدار فاستويا في العموم
واختلفا في امور كثيرة منها
ان كلا تجاب نعم او بلى او لا

اما كلية دائمة مطلقة ان كان الحكم على الاجناس نحو كل ولد يرث
وهي التي الحكم فيها بدوام النسبة مادامت ذات الموضوع. واما عرفية
عامة وهي التي حكم فيها بدوام النسبة ما دام وصف الموضوع وذلك
عند ما يكون الحكم على اوصاف نحو اسماء الموصولات والشروط
وترتيب الحكم على الوصف والاولى نقيضها المطلقة العامة وهي التي
حكم فيها بفعالية النسبة في الجملة اي في وقت ما ولا شك انها مع ذلك
جزئية لانها نقيض الكلية فيثبت التناقض مع حالتها ما كما ان نقيض
العرفية العامة هو المطلقة العامة الحينية اي بزيادة قيد كونها في بعض
الاحيان فظهر ان نقيضهما سواء وان التناقض ثابت بمجرد خروج بعض
الافراد ولو في بعض الاحوال فانكار كون اخراج فرد في حالة ما
تخصيصا انكار لا تساعد عليه اللفظ ولا المنطق ولا الاصطلاح الاصولي
على ان كلام المصنف في تعريف الاستثناء من الباب الثامن ينافي هذه القاعدة
حيث رأى في الشرح تغيير الحد الذي ذكره الامام فابدله بقوله
« ما لا يدخل في الكلام الا لاجراج بعضه او بعض احواله او متعلقاته »
فجعل اخراج الاحوال والمتعلقات من الاستثناء وهو تخصيص.
واما الذي بناه على هاتم الشبه وهو انه لو لم الاستيعاب في سائر الزمان
والبقاء والاحوال للزم عليه ان لا ينكف المكلف عن الفعل وأن يتعذر
حصول الامتثال الامر الوارد بشيء عام فدفعه وكشفه ان الامتثال يحصل
باستيعاب الحكم لجميع الافراد لكن مرة واحدة لان المرة هي مقتضى
الامر ويحصل الامتثال في اوقات الممكنة والتيسير وكذلك امكنتها لان
ذلك مقتضى عدم التوقيت ان قلنا ان الامر لا يدل على الفور فلو قيل
أكرم جميع اهل العلم فأكرمهم في بلد ثم وجدهم في بلد آخر لم تلزم
اعادة الاكرام لان الامر للمرة وكذا لو وجدهم في يوم آخر فاذا ليس

ولا كذلك من فتقول
لمن قال أكل الرجال في
الدار نعم اولا ولا تقول لمن
قال لك من في الدار نعم

اولا وسبب الفرق وسره ان نعم وبلى ولا اجوبة موضوعية في لسان العرب للجواب عن التصديقات الخبرية
فنعم للموافقة في النفي او اليجاب ولا مخالفة اليجاب * ولي لمخالفة النفي فمن قال قدام زيد وادرت موافقته قلت
نعم او مخالفة قلت لا ومن ﴿ ٢٣٩ ﴾ قال الم نعم وادرت موافقته قلت نعم او مخالفة قلت بلى
وهو السرفي قول العلماء

لو قالت ذرية آدم في قوله
تعالى الست بربكم نعم كفروا
بسبب ان ليس للتسبب
فلاستفهام وقع عن السبب
فلوقالوا نعم كانوا قد قرروا
عدم الربوبية وهو كفر اكن
قالوا بلى فكانوا نافرين لذلك
النفي فكانوا مثبتين للربوبية
وهو الحق اذا تقرر ان
هذه الحروف لا تستعمل
الا في جواب التصديق فقول
القائل اكل الرجال في الدار
سؤال عن تصديق يحسن
جوابه بنعم ولا ومن في الدار
سؤال عن تصور كأنه قال
صور لي الحقيقة الكائنة في
الدار من هي فلا يسه ان
يقول الا زيد ونحوه ولم يسأله
عن تصديق حتى يجاوبه
جواب التصديق وهذا يظهر
لك ان العموم تارة يكون
في التصور وتارة يكون في
التصديق وتارة يكون
في متعلق التصديق نحو
اكرمتم الرجال او الامر
نحو اكرم الرجال او النهي
نحو لا تشتم الرجال فهو

عدم التكرار لعدم العموم بل لتحقيق الامتثال من مقتضى الامر فالعموم
في متعلق الحكم والاطلاق في الحكم واما ما يرد في بعض الاوامر من
الدلالة على الاستيعاب فتوكيد لما فهم التزاما من العموم يدل لهذا كله
انه لو وقع الفعل في حيز النفي او النهي وكان متعلقا من صيغ العموم
استفيد العموم في الامرين معا نحو لا تكرم احدا فلم تبق رائحة الاطلاق
المدعى في عموم الاشخاص وبهذا تنزل هذه القاعدة المخترعة من
أسوسها كما كادت هي ان تنزل باب العموم ﴿ قوله وبلى لمخالفة
النفي الخ ﴾ اي في الغالب وقد تجيء بمعنى نعم كما تجيء نعم في موقعها
الا ان نعم لما كانت للتصديق لم تدل بعد الاستفهام عن النفي على كون الجواب
لنفي او للنفي وما نسبته المص للعلماء وهو مروي عن ابن عباس قيل اراد من الكفر
عدم التصريح بالايان وقيل لانها اظهر في تقرير المستول عنه وقال السهيلي
الاستفهام التقريري كالايجاب فلا يضر جوابه بنعم ﴿ قوله فان قلت من
عندك تصديق الخ ﴾ عليه منع ظاهر وهو عدم التساوي بين الخبرية
النحوية أي الجملة وبين التعريف والقضية المنطقية بل بينهما العموم
المطلق فكل تصديق خبر ولا عكس فان الخبرية المشكوكه خبر لا تصديق
الا ترى انهم قالوا ان المكسورة الهمزة تؤكد بها الخبر مع تصريح الشيخ

اعم من هذه الاقسام كلها فقولنا من في الدار طالب تصور الحقيقة الكائنة في الدار ان كانت وجدت وعم الاستفهام في
جميع رتبها وقولنا اكل الرجال في الدار هو سؤال عن قول القائل اكل الرجال في الدار هل هو صادق او كاذب فان قلت انت نعم
فقد صدق ككل الرجال في الدار اولا فقد كذب المخبر الاول الذي سئل عن خبره ﴿ فان قلت من عندك
تصديق بالضرورة لان من مبتدأ وعندك خبره باجماع النجاة ولذلك حسن السكوت عليه فينبغي ان يحسن فيه نعم
اولا كما تقدم قلت مسلم هو تصديق لكن التصديق له حالتان تارة يكون التصديق من جهة المخبر وتارة لا يكون

فمن الاول قولنا الله ربنا ومحمد نبينا ومن الثاني قولنا قول الكافر العالم قديم خطأ فالعالم قديم تصديق لكن التصديق فيه ليس لنا بل للكافر فنحن أخذنا بخبرة وجعلناه تصورا مبتدأ وأخبرنا عنه وكذلك قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر تصديق وقد جعلناه نحن مبتدأ فجرى بالنسبة اليها تصورا وهو تصديق باعتبار نسبتها الى الله تعالى كذلك من عندك هو تصديق لكن المستفهم اخذه على سبيل التصور لم يجزم باسناد أحد ﴿ ٢٤٠ ﴾ جزئيا الى الآخر فهو تصور من هذا

الوجه وكذلك قولك ما الانسان ما الحيوان مبتدأ وخبر ولا يحسن فيه الجواب بنعم اولا لان السؤال وقع عن تصوير الانسان أو الحيوان (الفصل الثالث في مخصصاته وهي عند مالك خمسة عشر فيجوز عند مالك واصحابه تخصيصه بالعقل خلافا لقوم كقوله تعالى الله خالق كل شيء خصص العقل ذات الله تعالى وصفاته) الخلاف محكي على هذه الصورة وعندي انه عائد على التسمية فان خروج هذه الامور من هذا العموم لا ينافي فيه مسلم غير انه لا يسمى التخصيص الا ما كان باللفظ هذا ما يمكن ان يقال اما بقاء العموم على عمومته فلا يقوله مسلم (وبالاجماع والكتاب بالكتاب خلافا لبعض اهل الظاهر) * مثال ما خصص بالاجماع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم خرج منه الاخت من الرضاة وغيرها من موطآت الآباء والابناء والمخصص بالكتاب وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن

عبد القاهر بصحة وقوعها في جواب كيف واين نحو انه صالح في جواب كيف زيد صرح به في الاسناد الخبري مع تصريحهم في باب الانشاء بان كيف واين يسأل بهما عن التصور. وجواب المص لا طائل تحته اذ ليس في الاستفهام تصديق بشيء من المعنيين فتأمل

﴿ الفصل الثالث في مخصصاته ﴾

هي ما يخص العام ببعض الافراد اي بقصره عليها وهي الافراد الباقية بعد الاخراج . والمخصصات ان كانت منفصلة عن الصيغة فهي التخصيص وان اتصلت بها لفظا وزمنا فسميتها بالتخصيص تسامح اذ لم يتحقق الشمول لصيغة العموم لان الكلام بأواخره والعام المخصص بالنوع الاول جدير بان يسمى مخصوصا وبالنوع الثاني خاصا كما تقدم في الفصل الثامن من الباب الاول . واقسام المتصل خمسة . الاستثناء والشرط والغاية . والصفة . وبدل البعض من الكل . عند من لم ير المبدل منه في حكم المطروح والافهو خاص من اول الامر والمنفصل هو البقية فمنه منفصل لفظا وزمنا لتعارض عام وخاص ومنه منفصل لفظا فقط كالعقل ﴿ قوله تخصيصه بالعقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء الخ ﴾ لاستحالة ان يكون قد اوجد نفسه وصفاته بالبدهية فهذا هو حكم العقل لا خصوص ادلة التنزيه ﴿ قوله مثال ما خصص بالاجماع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم الخ ﴾

بأنفسهن ثلاثة قروء عام في كل مطلقة خصصه قوله تعالى واولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن . احتجوا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهو يقتضي ان البيان لا يكون الا بالسنة وتخصيص بيان فوجب ان يكون بالسنة فلا يكون الكتاب مخصصا جوابه : قوله تعالى في القرآن تيسانا لكل شيء وهو نفسه شيء فيبين

جعل التخصيص فيه بالاجماع لان قوله تعالى واخواتكم من الرضاعة
وحديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كليهما عام فلا يصح ان
يخصص كل منهما العام الآخر بل ذلك من تعارض العمومين ولذا قال
علي رضي الله عنه لما سئل عن الجمع بين الاختين في التسري « احلتها آية
وحرمتها آية » فوجب المصير الى الاجماع . وأظهر من هذا في التمثيل قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه خص من الامت فان
عدتها حيضتان وذلك بالاجماع كما اشار له القاضي ابو بكر بن العربي في
احكامهم ﴿ قوله وبالقياس الجلي الخ ﴾ لا يشرع الله احكاما الا لحكم
ومصالح فمتى ثبت حكم علينا انه لحكمة ثم نستخرجها باتباع مسالك
العلت فمتى عرفنا الوصف الذي كان علته للحكم ثم وجدناه في شيء
آخر الحقناله بحكم ما ورد فيه النص . ومن القياس ما لا يستند الى اصل
وهو الرجوع الى المناسب اي ما يفهم منه مقصد شرعي اما باستقراء موارد
الشريعة وسبرها واما بالرجوع الى المقصد الذي من التشريع وهو رفع
التهايج وتهذيب الاخلاق فالقياس اصل شرعي وما كلف فرعا عن نص
بل منه ما لا يستند لاصل محكوم له بحكم شرعي بل مأخوذ من مقاصد
الشرع وهذا معنى قول المص « والقياس مشتمل على الحكمة » على ان ما
هو مقيس على اصل هو في الحقيقة ليس فرعا عن المقيس عليه وانما سمي
المقيس عليه اصلا باعتبار كونه منبها على العلة والا فالقياس والمقيس
عليه اخوان لا شتر اكلهما في علة الحكم وهي الحكمة او امارتها الا ان احدهما
دعت اليها الحاجة فنص عليه والآخر تأخر . فما ذهب اليه الجبائي غير مسلم
والمص مسلم ثم حقق المناط فبين ان ما هو الفرع في وقت التخصيص
هو فرع لغير العام الذي يخصصه فقال « والجواب ان النص الذي هو

نفسه وهو المطلوب
﴿ وبالقياس الجلي والخفي
للكتاب والسنة المتواترة
ووافقنا الشافعي وابو حنيفة
والاشعري وابو الحسين
البصري وخالفنا الجبائي
وابو هاشم في القياس مطلقا
وقال عيسى بن ابان ان
خص قبله بدليل مقطوع
جاز والا فلا وقال
الكرخي ان خص قبله
بدليل منفصل جاز والا
فلا وقال ابن سريج وكثير
من الشافعية يجوز بالجلي
دون الخفي واختلف في
الجلي والخفي فقيس الجلي
قياس المعنى والخفي قياس
الشبه وقيل الجلي ما فهم
علته كقوله عليه الصلاة
والسلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان وقيل ما ينقض
القضاء بخلافه وقال الغزالي
ان استويا توقفا والا طلبنا
الترجيح وتوقف القاضي
ابو بكر وامام الحرمين وهذا
اذا كان اصل القياس متواترا
فان كان خبر واحد كان
الخلاف اقوى لنا ان اقتضاء
النصوص تابع للحكمة والقياس
مشتمل على الحكمة فيقدم
لنا ان القياس دليل شرعي

والعموم دليل شرعي وقد
تعارضاً * فاما ان يعمل بهما
فيجتمع النقيضان او لا يعمل
بهما فيرتفع النقيضان او يقدم
العام على الخاص وهو محال
لان العام دلالة على ذلك
الخاص اضعف من دلالة
الخاص على ذلك الخاص
لجواز اطلاقه بدون ارادة
ذلك الخاص والخاص لا
يجوز اطلاقه بدون ارادة
ذلك الخاص والا ضعف لا
يقدم على الاخرى فيتعين
تقديم الخاص عليه وهو
المطلوب. ويانه بالمال قوام
تعالى واحل الله البيع يقتضي
حل بيع الارز متفاضلا
ونسبة والقياس على البر يعمه
قان عملناهما ابخنا التفاضل
بالآية ومنعناه بالقياس فيجتمع
النقيضان او الغيناها فنلغي
الحل من الآية والتحرير من
القياس فيحل ولا يحل وهو
ارتفاع النقيضين او الجمع بين
النقيضين قان الغاء العموم
يقتضي ان لا يحل والغاء القياس
يقتضي ان لا يحرم وان قدما
العموم لزم تقديم الاضعف
قان العموم يجوز اطلاقه
بدون ارادة الارز وقياس
الارز لا يمكن ان يثبت
بدون التحريم في الارز
وهذه الارادة مطرة في جميع
صور التخصيص على هذا
التقرير احتجوا على منع
القياس مطلقا بان القياس فرع

اصل القياس الخ » وذلك لا يلاقي حجة الجبائي اذ الجبائي انما منع
التخصيص بالقياس لتنازل رتبتهما اي لفرعية نوعه عن نوع النص لا
لفرعية المخصص في المسألة الجزئية عن العام المخصوص به اذ مثل ذلك
لا يخفى عن مثله * قوله فاما ان يعمل بهما فيجتمع النقيضان او لا يعمل
بهما فيرتفع النقيضان الخ * دليل اقناعي لان اوله صحيح وهو انه
لو عمل بهما يجتمع النقيضان بواسطة اجتماع الشيء والمساوي لنقيضيه
لان النصين هما دليل الحكمين من اباحة وحرمة فاذا عملناهما معا ثبت
حكم التنافي بين مدلوليهما واما آخره وهو انا اذا اهملناهما يرتفع النقيضان
فلا يتم الا باعتبار الحمل على الظاهر الغالب بناء على انه لا دليل للحكمين
الا هذان النصان وانهما اذن وحظر مثلا وهذا لا يطرد لاحتمال ان
يكون لاحد المدلولين دليل آخر وهو الاباحة الاصلية او التحريم لاشتماله
على مفسدة. ولا احتمال ان يكون احد النصين يقتضي الندب العام والمخصص
يقتضي اباحة البعض فليس ثم ارتناع نقيضين. فالتحقيق في الاستدلال
ان يقال ان اهمالهما نبذ للنصين عمدا وهو جرام وان تقديم العام على
الخاص اخذ بظاهر العموم مع وجود البيان لان دلالة العام على
الافراد ظنية من قبيل الظاهر ويصح ان يشير لهذا الاستدلال قول
المصنف - لان العام دلالة على ذلك الخاص - اي الفرد الجزئي المخرج -
اضعف من دلالة الخاص - اي الدليل المخصص - على ذلك الخاص
- اي الفرد المخرج - لجواز اطلاقه - اي اللفظ العام - بدون ارادة
ذلك الخاص - الفرد - والخاص - اي الدليل المخصص - لا يجوز اطلاقه
بدون ارادة ذلك الخاص - اي الفرد الخ - . واما تقديم الخاص على العام

النصوص وكل ما هو شرط في النصوص فهو شرط في القياس من غير عكس فلو قدم القياس على النص لزم تقديم الفرع على الاصل وتقديم ما هو أكثر مقدمات على ما هو اقل مقدمات وهو باطل فان اقل مقدمات ارجح مما هو أكثر مقدمات وتقديم المرجوح على الراجح محال والجواب ان النص الذي هو أصل القياس غير النص المخصوص بالقياس فلم يتقدم الفرع على الاصل فحديث عبادة بن الصامت في الربا في الاشياء الستة هو أصل القياس مثلاً والنص المخصص هو الآية فا قدم فرع على ٢٤٣ ٢٤٣ اصل حجة عيسى ابن أبان انه اذا خص قل القياس بدليل مقطوع فقد

قطعنا بدخول المجاز فيه
قطعنا بضعفه فجاز تسليط
القياس عليه اما اذا خص
بدليل مظنون فلم يقطع
بضعفه اولم بدخوله التخصيص
البتة فلا تسلط القياس عليه.
بحجة الكرخي ان التخصيص
بالمخصص المتصل وهو اربعة
الاستثناء والشرط والغاية
والصفة وهذه امور لا يمكن
استقلالها بانفسها فتعين
ان تكون مع الكلام الذي
دخلت عليه كلاماً واحداً
موضوعاً لما بقي بعد
التخصيص فيكون حقيقة
فلا تسلط القياس عليه لضعفه
عن الحقيقة اما المخصص
المنفصل فكقولنا عليه
الصلاة والسلام لا تبعوا البر
بالبر الحديث ولا يمكن جملة
مع الكلام المخصوص كلاماً
واحداً موضوعاً لما بقي بعد
التخصيص حتى يكون
حقيقة بل يتعين ان يكون
مجازاً واذا كان مجازاً ضعف

اي اهمال العام فترك لما بقي في الدليل العام من الافراد وهو نبذ للشرع
بلا داع فتعين ان نعمل بهما بان نعطي الخاص ما يقتضيه نصاً وثبت
للعام ما يقتضيه ظاهراً وهو بقية الافراد غير ما اعطي للخاص ٢٤٣ قوله
حجة الكرخي الخ ٢٤٣ جوابها ان الضعف والقوة لو ساهما لايكون
لهما اثر في قبول التخصيص لجواز تخصيص الاقوى بالاضعف عملاً
بالمعارضين . واما ما يذكرونه في منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلان
القوة في صحة النسبة للقاتل فالتعارض فيه ضعيف بخلاف القوة والضعف
الراجعين الى المعنى . وترجمة الكرخي تقدمت

ترجمة عيسى بن أبان

وعيسى بن أبان قال الخطيب في تاريخ بغداد عيسى بن أبان بن
صدقة ابو موسى كان من اصحاب محمد بن الحسن الشيباني وملازميه ولي قضاء
البصرة بعد ان عزل عنه اسماعيل بن حماد بن ابي حنيفة وتوفي بالبصرة
في صفر سنة ٢٢١ احدى وعشرين ومائتين وكان يحيى بن اكرم استخلفه
على القضاء بعسكر المهدي (موضع من بغداد وهو المعبر عنه بالجانب

فسلط القياس عليه . وقياس المعنى كقياس الارز على البر فجامع الطعم والنبذ على الحر فجامع السكر والحو ذلك وقياس
الشبه قال القاضي وغيره هو الذي لا يكون مناسباً في ذاته ويكون مستلزماً للمناسبة كقولنا في الحل انه لا يربل
النجاسة لانه مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا يجوز ان تزال به النجاسة كالدهن فقولنا لا تبني القنطرة على
جنسه ليس فيه مناسبة لكن هذا الوصف يشعر بالعلية فان عدم البناء يدل على قلته لان العادة جرت بان القناطر لا تبني
الا على المائع الكثير فما لا تبني عليه قنطرة فهو غير كثير والظاهر شرع عام يقتضي اللطف بالمكلف ان لا تشرع الا
بما هو متبرر موجود في كل مكان وزمان فالعلة تناسب حينئذ المنع فهذا هو المناسب الذي استلزمه ذلك الوصف

الطردى ولا شك ان هذا قياس ضعيف بالنسبة الى قياس المعنى فلا يتعين عند هذا القائل ان يسلط على النصوص حتى ان القاضى قال قياس الشبه ليس بدليل شرعي البتة ومرادهم بقولهم ما تفهم علمي اي يسبق الى الفهم من كلام الشارع ما يعين علته عند سماع اللفظ فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضى وهو غضبان يفهم منه ان المانع ما يشوش الفكر فيتعدى للجائع والحقان وغيرهما بجامع ما يشوش الفكر واما قول الاخر ما ينقض القضاء بخلافه فهو تفسير يلزم منه الدور وذلك ان الفقهاء يقولون ينقض قضاء القاضى اذا خالف الاجماع او النص او القياس الحلي او القواعد فينبغي ان يكون القياس الحلي معلوما قبل النقض واذا عرف بالنقض توقف كل واحد منهما على معرفة الآخر فلزم الدور . واما قول الغزالي فنقريرة ان القياس يختلف مراتبه في الظنون فالمنصوص على علته يفيد الظن اكثر من المستنبطة علته والقياس على اصل مجمع عليهما اولى من القياس على اصل منصوص عليه يختلف فيه والثابت علته بالنص اولى من الثابت علته بالايماء وبالايماء اقوى من المناسبة وبالمناسبة اقوى من الطردى الى غير ذلك كما يذكر في ترجيح الاقيسة فظهر ان افادة القياس للظن تختلف رتبته في ذلك وكذلك العموم فان العموم متى كان قليل الانواع كانت افادته للظن اقوى مما كثرت انواعه ٢٤٤ فان احتمال التخصيص فيه اقل والعام من اللفظ الذي لم تجر العادة باستعماله مجازا يفيد الظن اكثر من الذي جرت العادة باستعماله مجازا والمختلف في دخول التخصيص فيه اضعف مما لم يجز الخلاف في تخصيصه بغير ذلك القياس فرتب الظنون ايضا مختلفا في العموم واذا كانت الرتبة مختلفة في القياس والعموم فاذا تعارض قياس وعموم نظرنا بين الرتين فان وجدنا

(الشرقي) لما خرج يحيى مع المأمون الى قم الصالح وكان من اهل الحديث وله كتب كثيرة احتج فيها لمذهب ابي حنيفة . وترجمة ابي الحسين البصري تقدمت وترجمته ابن سريح تاتي قوله اما تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فاما بالقول الخ ان قالت كيف مثل بعد ان ادعى نفي وجود السنة المتواترة قلت لان الاجماع دليل التواتر كما سنحققه في كتاب الاجماع قوله والثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث ليس بتخصيص الخ قد علمت ما فيهما مما تقدم

الظنين في انفسنا سواء توقفنا حتى يحصل مرجح من خارج او يسقطان وان وجدنا ظن احدهما اقوى قدمنا الراجح وهذا مذهب حسن بعضه قوله عليه الصلاة والسلام امرت ان أقضي بالظاهر والله يتولى السرائر . واما توقف امام الحرمين والقاضى فلتعارض المدارك فهذه ستة مذاهب واما اذا كان اصل القياس ثابتا باخبار الاحاد كان المنع من التخصيص بما اظهر لانما اضعف اضعف اصلي (ومجوز عندنا تخصيص السنة المتواترة بمثلها وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة كانت قولنا او فعلا خلافا لبعض الشافعية) لنا ان الخاص والعام اذا اجتمعا فاما ان يعمل بهما او لا يعمل بهما او يقدم العام على الخاص او الخاص على العام والاقسام الثلاثة الاول باطله فتعين الرابع وقد تقدم بسطه وتصوير هذه المسألة في السنتين المتواترتين في زماننا عسرا فان المتواتر في الاحاديث قل في زماننا او انقطع لقلّة العناية برواية الحديث ولم يبق منها الا ما يفيد الظن حتى قال بعض الفقهاء ليس في السنة متواتر الا قوله عليه الصلاة والسلام الاعمال بالنيات وعند التحقيق لا لحدة متواتر عندنا وابن العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع الطبقات بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم غايتنا ان زويه عن اثنين عن ثلاثة عن عشرة وهو عزيز اسنادا متصلا وهذا لا يحصل العلم فلا يكون متواترا بل تتصور هذه المسألة باعتبار الصحابة والتابعين رضي الله عنهم فان لاحاديث كانت في زمانهم متواترة اعني كثيرا منها القرب العهد بالمروي عنهما ولشدة العناية في الرواية فيكون حكم الله تعالى كما تقدم باعتبار تلك القرون اما نحن فلا * اما تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فاما بالقول فقوله تعالى يوصيكم

الله في اولادهم الآية . قال الاصوليون خصص بقوله عليه الصلاة والسلام القتال لا يرث وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل الملتين واما الفعل فخصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنهما عليه الصلاة والسلام من رجم المحصن في قصة ماعز وغيره . وههنا سؤالان الاول ما تقدم في الحديث المتواتر وجوابه ما تقدم والثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام القتال لا يرث ليس بتخصيص لانه قد تقدم ان العام في الاشخاص يطلق في الاحوال والازمة والبقاع والمتعلقات فيقتضي تورث كل ولد في حالة غير معينة * فالذي يناقضه ان بعض الاولاد لا يرث ٢٤٥ في حالة ما فان الموجبة الكلية انما يناقضها السالبة الجزئية ولم نجد ولدا لا يرث في حالة ما بل

الجميع يرثون في حالة ما ولا يلزم من كون بعض الاولاد لا يرث في حالة خاصة ان لا يرث في حالة ما فان بقي الخاص لا يلزم منه نفي العام فاذا قلنا في الدار رجل لا يناقضه ليس في الدار زيد لان رجلا بصفة التكثير لم يتعين لزيد فلا يلزم من نفي زيد نفيه كذلك ههنا لا يلزم من نفي الارث في حالة القتل او غيره من الاحوال الخاصة نفي التورث في حالة منكرة وكذلك يلزم ان يكون قوله تعالى اقتلوا المشركين غير مخصوص اما بالنساء فلا نهن ام يندرجن في الصيغة لانه صيغة تذكير واما الصبيان فلانهم يقتلون في حالة ما وهي اذا كبروا وكذلك الرهبان يقتلون اذا قاتلوا وهي حالة ما وكذلك اهل الذمة فلا يتصور فيه تخصيص بناء

قوله فيقتضي تورث كل ولد في حالة غير معينة الخ فاذا يكون مدلول العموم عند المص كما تقدم قضية كلية مطلقة عامة وهي التي حكم فيها بفعالية النسبة اي بكون ثبوتها للموضوع او نفيها عنه ليس ضروريا ولا دائما بل في الجملة ومن المعلوم ان نقيضها يكون جزئية دائمة اي ثابتة ما دامت ذات الموضوع فاذا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم كلمة موجبة مطلقة عامة فلا يناقضها الا بعض الولد لا يرث دائما ومن المعلوم ان هذا صادق بالولد القتال فهو بعض فثبت التناقض وكان تخصيصا حتى على راي المص لان الاحكام الشرعية منوطه بالاوصاف فبخصوص الوصف يصير الموضوع جزئيا لا بمشخصاته الذاتية وانما ينفع المص كلامه لو كانت الجزئية تعتمد على التشخيص ولما كانت غالب التشريعات تعتمد اوصافا وكانت الاخبار اجراج موصوف ايضا كان كلام المص عقيما اذ لا حكم الا لاحوال ح وقلم وقع الاخبار باعتبار الذوات في نحو الامر بقتل ابن خطل تخصيصا لحديث من دخل المسجد الحرام فهو آمن وهذا نادر في الشريعة جدا على اننا قدمنا ان التحقيق ان قضية العموم لا تخرج عن كونها دائما مطلقة او عرفية عامة * قوله فالذي يناقضه ان بعض الاولاد لا يرث في حالة ما الخ المجرور من قولنا في حالة ما متعلق بالمنفي وهو « يرث »

على هذه القاعدة فانا لم نجد فردا من هذا العموم لا يقتل في حالة ما وانما يتصور ذلك في قوله تعالى الله خالق كل شيء فان واجب الوجود لا يقبل هذا الحكم في حالة ما وقوله تعالى واوتيت من كل شيء بامر ربها امر تدمير الجبال ولا السماء في حالة ما فهنا تخصيص محقق لما فيه من المناقضة للعموم ومن شرط المخصص ان يكون مناقضا للعموم ولا تناقض بين ثبوت الحكم في حالة ما وبين عدم ثبوته في حالة مخصوصة بل المناقض عدم ثبوته في جميع

الحالات وبهذه الطريقة يظهر لك ان اكثر ما يعتقد فيه التخصيص ٢٤٦ ليس مخصوصا فان تلك الافراد انما

خرجت في احوال خاصة
لا في جميع الحالات فلا
يصل التناقض (و يجوز

عندنا وعند الشافعي وابي
حنيفة تخصيص الكتاب بخبر
الواحد وفصل ان ابان
والكرخي كما تقدم وقيل لا
يجوز مطلقا وتوقف القاضي
فيه) انما هما دليلان
متعارضان وخبر الواحد
اخص من العموم فيقدم على
العموم لان تقديم العموم
عليه يقتضي الغاء خبر الواحد
بالكلية وتقديم الخبر على
العموم لا يبطل العموم
بل يبقى في غير ما يتناول
الخبر فكان اولى ولا جماع
الصحابه رضوان الله عليهم
على تخصيص آية الارث
بقوله عليه الصلاة والسلام
نحن معاشر الانبياء لانورث
وقوله تعالى واحل الله البيع
بخبر ابي سعيد في تحريم
الربا وقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم بقوله عليه
الصلاة والسلام لا تنكح
المرأة على عمتها ولا خالتها
احتجوا بان الكتاب مقطوع
وخبر الواحد مظنون فلا
يقدم على المقطوع
ولقول عمر رضي الله عنه
في خبر فاطمة بنت قيس
لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا لقول امرأة لا ندرى
لعلمها نسيت أم كذبت ولم
ينكر عليه أحد فكان اجماعا

لا بالنفي اي « لا يرث » ولو في حالة ما والمراد نفي ارث البعض في جميع
احواله « لتصح مقابله بقوله « في حالة خاصة » وقوله بعد « لان نفي
الخاص لا يلزم منه نفي العام » وهذه عبارات في غاية القلاقة
فتثبت في فهمها على اساس ما ذكرت لك ﴿ قوله ويجوز عندنا وعند
الشافعي وابي حنيفة تخصيص الكتاب بخبر الواحد الخ ﴾ لنا ولما ذكر
معنا شروط في اصل قبول خبر الواحد تاتي في بابها واعتبارها عند
التخصيص به او النسخ او غيرهما مما يرجع للبيان او الابطال اجدر من
اعتبارها عند اثبات حكم مستأنف ﴿ قوله احتجوا بان الكتاب مقطوع
الخ ﴾ اي يحقق النسبة الى الشارع وخبر الواحد مظنون فكيف يبطل شيئا
من معنى ما هو مقطوع النسبة للشرع بما لا ندرى صحة نسبته فقوله
« فلا يقدم على المقطوع » صوابه فلا يعارض به المقطوع اذ التخصيص
ليس بتقديم بل هو اعمال لكلا الدليلين واولى من جواب المص ان
نقول ان التعارض لم يقع بين النصين لما قلتم ولكن وقع بين الواجبين في
حقنا لاننا متعبدون بالمقطوع وبالمظنون فاذا بلغ خبر الاحاد عندنا مبلغ الصحة
وجب علينا العمل به كما يجب بالآية فتثبت التعارض وجاء وجه الجمع
بالتخصيص ﴿ قوله في خبر فاطمة ابنة قيس النسخ ﴾ وذلك ان زوجها
طلقها البتة فطالبت بالنفقة فقال لها مالك علي من شيء فجاءت الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال لها ليس لك عليه نفقة ولا سكنى وامرها
بالاعتداد في غير بيت زوجها. روى بعضه مالك في الموطا وروى زياد لا ليس لك
عليه نفقة ولا سكنى مسلم. فلما كان في خلافة عمر ذكر وال هذا الحديث فقال مقالته
التي ذكرها المص وفي رواية لا ندرى حفظت او نسيت وقضى بالسكنى

وبالقياس على النسخ . والجواب عن الاول ان الكتاب مقطوع السند متواتر اللفظ امدالاته العموم وتناوله للصورة التي تناولها خبر الواحد فاضف من دلالة الخبر عليها لما تقدم في دليلنا . وعن الثاني ان الردمعيل بالهمة بالنسيان او الكذب ونحن نساعد عليه وانما النزاع اذا سام الخبر عن المطاعن . وعن الثالث الفرق ان النسخ ابطال لما ثبت انه المراد فيحتاج فيه اما التخصيص فيبان المراد من العموم لا ابطال ما ثبت انه مراد مجازا . واما حجاج الجماعة من التفرقة لعيسى بن ابيان والكرخي فهي ما تقدمت في التخصيص بالقياس وكذلك مدرك التوقف (ب فائدة) يلزم الغزالي أن ينظر ههنا الى مراتب الظنون كما تقدم له في القياس فان مراتب خبر الواحد في افادة الظن مختلفة وكذلك العموم وليس له ان يقول خبر الواحد اقوى من القياس لانا نقول هب انه اقوى غير ان ذلك المدرك المتقدم موجود بعينه ههنا فيلزم انتقاضه وهو خلاف الاصل والفرق لا ينبغي من ذلك فان الفرق ان كان معتبرا لزم ان ينقطع منه وصف آخر مضافا لما ذكرته من المدرك (ب فائدة) أكثر النحاة والمحدثين على منع أبان من الصرف وهو مشكل فان وزنه في ظاهر الحال فعال وهو عربي فلم يبق فيه الا العلمية والعلية الواحدة لا تمنع الصرف على الصحيح والنون فيه اصلية لانه من ابان . وجوابه ان وزنه افعال واصله ايبن ثم انقلبت الياء الفا لتحركها ونقل حركتها لما قبلها فنسخ ٢٤٧ من الصرف مراعاة لاجل وزنه فاجتمع وزن الفعل والعلمية كاحمد فان قيل يشك ذلك برجل

سمي بيع او قيل ونحوه من الافعال المعتلة المبنية لما لم يسم فاعله فان وزن ما لم يسم فاعله هو اولى في منع الصرف من وزن الفعل المضارع لانه خاص بالافعال ووزن المضارع يغلب في الافعال ولا يخصها بدليل افعال التفضيل ومع ذلك فقد نصوا على جواز صرف هذا النوع وشبهه قالوا انما صار الى وزن ما هو اصل في الاسماء

لقله تعالى اسكنوهن . وقوله لا تخرجوهن من بيوتهن . وقال الدارقطني قول عمر لا تترك كتاب الله لم يحفظ الثقات فيه زيادة وسنة نبينا ، وفاطمة بنت قيس هذه صحابية جلييلة قرشية وهي اخت الضحالك بن قيس كانت ذات جمال وعقل ومنطق وفي بيتها اجتمع اهل الشورى عند قتل عمر رضي الله عنه كانت متزوجة بابي عمرو بن حفص ابن المغيرة فطلقها فتزوجت اسامة بن زيد ٢٢٢ قوله ومن العلماء من حمل فعله على ان هذا حكم الافضية الخ ٢٢٣ هو قول مالك رحمه الله وهو اولى لان فيه جمعا بين المتعارضين ولان النبي صلى الله عليه وسلم أجدر بان يعظم شعائر الله

نحوه و قيل واما ابان فلم يرجع بعد التغيير الى بناء اصلي فامتنع صرفه فهذه هو الفرق وأما من صرفه فزعم ان اصله فعال لا أفعال من التبيين حكى ذلك ابن يعيش في شرح المفصل (وعندنا يخص فعله عليه الصلاة والسلام و اقراره الكتاب والسنة وفصل الامام فقال ان تناوله العام كان الفعل مخصصا له ولغيره ان علمه بدليل ان حكمه حكم امتهم وكذلك الاقرار لكن المخصص فعله مع ذلك الدليل وكذلك ان كان العام متناولا لامتة فقط وعلم بدليل ان حكمه حكم امتهم وكذلك الاقرار يخص الشخص المسكوت عنه لما خالف العموم ويخصص غيره ان علم ان حكمه على الواحد حكم على الكل) اما تخصيص الفعل والاقرار للكتاب والسنة فلما تقدم من تخصيص خبر الواحد لهما خلافا ومدركا وسؤالا وجوابا والفعل والاقرار اضعف دلالة من القول لان القول يدل بنفسه والفعل لا يكون مدركا شرعا الا بدليل من القول يدل على انه حجة كقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله عليه الصلاة والسلام خذوا عن مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي واما تفصيل الامام فانه قوله عليه الصلاة والسلام لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها يقول ولا غائط ولكن شربوا او عربوا فهنا متناول للامة دونه عليه الصلاة والسلام ثم روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صعد على ظهر بيت حفصة فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين لقضاء الحاجة مستقبلا بيت المقدس مستدبرا الكعبة وقد علم بالدليل ان حكم امتهم يتناوله فيكون فعله عليه الصلاة والسلام مخصصا له من حكم هذا النص الذي ثبت التعميم في حقه بالدليل ٢٢٤ ومن العلماء من

حمل فقله على حالة وهو ان هذا حكم الابنية والنهي نحول على الصخاري والافضية وئثال ما يتناول عليه الصلاة والسلام خاصة قوله عليه الصلاة والسلام نهيت ان اقرأ القرآن راكعا او ساجدا فهذا خاص به من حيث اللفظ وعلم بالدليل ان حكم امته كحكمه . ومثال المتناول له عليه الصلاة والسلام ولا منه قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وغير ذلك من النصوص العامة فاذا ثبت انه عليه الصلاة والسلام فعل ما ٢٤٨ ❀ يقتضي انه غير مراد بها فان علم ان حكم

غيره كحكمه تخصص معه واذا اقر شخصا على خلاف هذه النصوص نعلم ان ذلك الشخص غير مراد بتلك العمومات فان دل الدليل على مساواة غير ذلك الشخص له خصص الثاني كما خصص الاول وقولنا ان عام ان حكم غيره كحكمه لا يمكن ان يريد به جملة ما يصدق عليه انه غيره لان ذلك يؤدي الى خروج جملة الافراد من ذلك اللفظ ولا يبقى منه شيء فيكون هذا نسخا لا تخصيصا ويانا بل يريد به بعض الاشخاص تحقيرا للتخصيص ❀ وعندنا العوائد مخصصة للعموم قال الامام ان عام وجودها في زمن الخطاب وهو متجه القاعدة ان من له عرف وعادة في لفظ انما يحمل لفظه على عرفه فان كان المتكلم هو الشرع حملنا لفظه على عرفه وخصصنا عموم لفظه بذلك العرف ان اقتضى العرف

فان قلت : ما حكمته تخصيص الكراهة بالافضية قلت مشاعة للتعريف في آداب البشر فان المرء يستحي حيث لا حائل يستتره ولما كان في الفضاء يتوهم نفسه لا حائل بينه وبين الكعبة والوهم هو سلطان القوى كلف في تلك الحالة بالتحاشي مما يعدل الوهم استخفافا بخلاف حال البيوت . ومن هذا القبيل ما روي ان ابا بكر رضي الله عنه كان يتقنع في الخلاء حياء من الله مع ان الله ينظره من تحت القناع ولكنه ارضى نفسه بما اعتاد الوهم وكذلك شرع للصلي المنفرد في بيت ستر عورته مع ان الله يراه من تحت الازار ❀ قوله وعندنا العوائد مخصصة النسخ ❀ المراد العوائد العامة وهي ما غلب على الناس من قول او فعل او ترك وهي تخصص ما قارنته فان قارنت نصا شرعيا خصصته وان قارنت الفاظ الايمان والعقود خصصتها . اقول وهذا ما لم يدل دليل على ان العموم جاء لشمول تلك العادة بالحكم مثل قوله صلى الله عليه وسلم كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل بعد تعودهم اشتراط الولاء للبائع ❀ قوله فائدة العوائد القولية تؤثر في الالفاظ تخصيصا النسخ ❀ العوائد القولية هي الحقائق العرفية وشرطها ان يهجر استعمالها في غير ما اصطلاح عليها حتى تصير نقلا كما اشار له المصنف هنا

تخصيصا او على المجاز ان اقتضى المجاز وتركنا الحقيقة او اضمارا او غيرها وبالجملة دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة لان العرف ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ اما العوائد الطارئة بعد النطق فلا يقضى بها على النطق فان النطق سالم عن معارضتها فيحمل على اللغة ونظيرة اذا وقع النقد في البيع فان الثمن يحمل على العادة الحاضرة في النقد وما يطرأ بعد ذلك . من العوائد في النقود لا عبرة بها في هذا البيع المتقدم وكذلك النذر والاقرار والوصية اذا تأخرت العوائد عليها لا تعتبر وانما يعتبر من العوائد ما كان مقارنا لها فكذلك نصوص الشريعة لا تؤثر في تخصيصها الا ما قارنها من العوائد ❀ (فائدة) العوائد القولية تؤثر في الالفاظ تخصيصا ومجازا وغيره بخلاف العوائد الفعلية

وصرح به في الفرق الثامن والعشرين فان كانت عامة لبلد او فريق حملت عليها الالفاظ العامة فيها كالفاظ العقود والالتزامات وان كانت خاصة بشخص حملت عليها الفاظه الخاصة في ايمانه وندوره وطلاقه وعقده لا في العقود ويجدر ان تسمى بالعوائد الفردية وليس هذا الحمل في التحقيق من تخصيص العموم بل من حمل اللفظ على عرف قائله كما اشار له قول المص « وسببه ان العوائد اللفظية ناقلات للغة الريح ». فالمراد من العوائد القولية في كلام المص هنا حقائق عرفية في اطلاق الالفاظ سواء كانت عامة ام خاصة بواحد من الناس، واما العوائد الفعلية الخاصة فهي غلبة صدور فعل دون غيره من جنسه من شخص حتى يظن ان لفظه اذا اطلق لا ينصرف الا لما غلب عليه فعليه لانه الذي يخطر له عند الذهن واذا حمل اللفظ عليها كان تخصيصا لا محالة وقد حكى المص الاجماع على عدم التخصيص بها واعتراض عليه هذه الحكاية ابن عرفة وغيره واوردوا مسائل من المذهب وقع تخصيصها بالتعليمات واما العوائد الفعلية العامة وهي غلبة صدور فعل دون غيره من عموم الناس او من غالبهم فلا شبهة في التخصيص بها لعمومات الشريعة اذا كانت العادة موجودة وقت التشريع ولعمومات اقوالهم وقد خص المالك ذوات التقدر والشرف من عموم قريته تعالى والوالدات يرطن اولادهن وكذلك من وكل رجلا على ان يشتري له ثوبا فاشترى له ما ليس من لباس امته فانه لا يلزمه ما اشترى الا وقد اعترض بهذا صاحب البرنامج على المص في كلامه هنا وهو في الحقيقة يشول الى عادة عامة بدليل قولنا امثاله الا ترى انهم لم يبطلوا فعل الوكيل لو اشترى له ما لم يعتمد هو لباسه كما لو كان يتجنب بعض الالوان

منها ما اذا كان الملك لا يلبس الا الخزويطلق دائما انشوب على الخز وغيره فاذا حلف لا يلبس ثوبا حنث بالخز وغيره وعادته الفعلية لا تقضي على لفظه فتصيرة خاصا بالخز فلا يحنث بغيره بل يحنث بالجميع وسببه ان العوائد اللفظية الناسخة ناقلات للغة ومعارضة لها من جهة ان النسخ مقدم على المنسوخ ومبطل له واما ترك ملازمة بعض انواع المسمى او ملازمة بعضها فلا يؤثر في سبق الذهن الى ذلك المسمى من حيث هو ذلك المسمى فكون زيد لا يركب الفرس او يركبه لا يقدر في انه اذا قال ركبت حيوانا يتعين حمله على الفرس اذا كانت عادته يطلق لفظ الحيوان على الجميع اما ان كان لا يطلق لفظ الحيوان الا على الفرس فهذه عادة لفظية تنحضي على لفظه مجمله على الفرس كذلك اذا قال الملك او غيره لا دخلت في هذا النهار بيتا فدخل بيتا لم يدخله قط حنث وان كانت عادته بدخول غير هذا

على ان هذا في فروع قليلة والضابط انه حيث يتعين الامر يصار اليه والا فالمصير للقاعدة وقد اعترض ابن الشاط على المصنف في الفرق الثامن والعشرين وراى ان العوائد الفعلية من قبيل البساط يقيد به مطلق اللفظ. اذا تقرر هذا فاجمل يمين الحالف بايمان المسلمين على الصوم والحج دون الاعتكاف هو من التخصيص بالعادة الفعلية العامة وليس من التخصيص بالعوائد القولية اذ العوائد القولية شيوع اطلاق اللفظ على بعض معانيها دون غيرها وليس اطلاق لفظ اليمين بغالب على الحلف بالحج والصوم دون الاعتكاف اذ لا دليل عليه بل انماكثر فعل الحج والصوم دون فعل الاعتكاف اوكثر الحلف بهما دون الحلف بالاعتكاف وفعلهما او الحلف بهما هو من قبيل الفعل لامن قبيل اللفظ الدال على الجنس وانما اوجب الاشتباه هنا ان يسمى اليمين هنا هو لفظ وهو صيغة القسم الانشائي فظن انه عين الاسم الذي هو لفظ يدل على جنس القسم فليس هذا من تخصيص لفظ اسم اليمين في العرف بان لا يطلق على كل يمين اي صيغة قسم بل هو من حمل لفظ الايمان على ما غالب عاينهم الحالف به وهو من مسمى اليمين لا من اسمه فهو فعل لساني لا اسم لغوي وعليه فهو من تخصيص البساط وليس لفظ يمين هو الذي شاع في خصوص ما ذكر والا لا نقبل نقلا لفظيا على ان عموم الحلف به بين الناس يخرج محمله عن اعتبار العوائد الخاصة التي هي محل حكاية الاجماع وقد غفل عن ذلك المصنف وخلط فاهم كلامه ان الاجماع متعاق بالعوائد الفعلية كلها حتى العامة مع ان موضوع المسألة في المتن ينافيه . وعليه فالحكم بتفليط اكابر الفقهاء في تعليلهم هاتم المسألة ليس من التحقيق في شيء لانهم ناطوا التعاليل

البيت فتأمل ذلك تجده لا يعارض اللفظ في وضعه في اللغة أصلا بل ذلك عرف الاطلاق هو المؤثر ليس الا اما الفعل والملازمة فلا وقد حكي فيه الاجماع وليس منه قول العلماء العرف الخاص هل يقدم على العرف العام قولان فان مرادهم بالعرف الخاص عادة خاصة بالاطلاق لا بالفعل والمباشرة فتأمل ذلك فقد غلط فيه جماعة من اكابر الفقهاء المالكية وغيرهم حتى جعل بعضهم ان ما وقع للمالكية من حملهم ايمان المسلمين في الحلف على صوم شهرين متتابعين والحج دون الاعتكاف انه من باب العرف الفعلي وان عادة الناس يصومون كثيرا او يحجون كثيرا دون الاعتكاف وليس كما قالوا بل هو لان عاداتهم اذا نطقوا في الايمان يحلفون بالتزام الحج والصوم ولم تجر عاداتهم بنطقهم في الايمان بالتزام الاعتكاف فلذلك لم يندرج الاعتكاف في ايمان المسلمين

وكذلك قالوا اذا حلف لا يأكل رؤوسهم فمنهم من حنث برؤوس الانعام التي جرت العادة بأكلها خاصة ومنهم من حنث بجميع الرؤوس قالوا ايضا منشأ الخلاف العادة الفعلية بأكل هذه الرؤوس دون غيرها وليس كما قالوا بل منشأ الخلاف ان عادة الناس اذا نطقوا بلفظ الرؤوس في الايمان يخصون هذا النوع دون غيره فهذه عادة نطقية واختلفوا اعني الفقهاء هل وصلت هذه الغلبة في النطق الى حد النقل فتكون هذه العادة ناسخة للغة ام لم تصل الى حد النقل فهذا منشأ الخلاف في الحالف هل ٢٥١ بحث بجميع الرؤوس اما الفعل فلا وكذلك لو قال رايت رأسا لم يختلفوا

في ان ذلك صادق على جميع الرؤوس ولا يختص ذلك برؤوس الانعام لان هذا التركيب لم يحصل فيه نقل وانما حصل النقل في لفظ اكلت مع الرؤوس اما ان ركب مع الرأس غيره من الافعال نحو رايت وابصرت وأعلمت فلا يلزم ذلك بالعرف والفعل لا مدخل له في الالفاظ البتة وسببه عدم تعرضه للوضع الاول بخلاف العرف القولي فتأمل ذلك (٢) وعندنا تخصيص الشرط والاشتناء والاستفهام للعموم مطلقا ونص الامام على الغاية والصفة قال وان تعقت الصفة جملا جرى فيها الخلاف الجاري في الاستثناء والغاية حتى والى فان اجتمع غايتان كما لو قال لا تقر بهن حتى يطهرن حتى يقتلن قال الامام فالغاية في الحقيقة الثانية والاولى سميت غاية لقر بها منها (٢)

بالتخصيص بالعوائد الفعلية العامة كما يظهر من التامل في كلامهم . واما مساله الرءوس فهي مناقشة في التعليل فالفقهاء خرجوها على اعتبار العرف الفعلي والمصبراهما من غيرها وكلامه اقرب فهي من العرف القولي الخاص لان لفظ الرأس عند الحلف لا يراد منه الارءوس بعض المأكولات . قال المص في الفروق هي من العرف القولي الراجع الى المركبات بان يراد بالرءوس عند تركيبها مع الاكل رءوس الانعام خاصة ، هذا تحقيق هاذله المسألة التي طالما حيرت افهاما ، واثارت من الاشكال قداما (١) قوله فمنهم من حنث برءوس الانعام الخ (٢) الاول قول اشهب والثاني قول ابن القاسم (٣) قوله وعندنا تخصيص الشرط الخ (٤) فانه يدل على تعليق مضمون جملة جوابه على حصول مضمون جملة فعله فاذا كانت جملة الجواب مشتملة على عموم كان التعليق مفيدا لخراج بعض الافراد او بعض الازمان وكلاهما تخصيص اما الاول فظاهر مثل كل نعمي صدقة ان كانت قيمتها دون كذا واما الثاني فنحو ان فعلت كذا فعبيدي احرار وذلك ان اخراج بعض ازمان العبيد تخصيص للعموم اللزومي وهو عموم الازمان الذي يستلزمه عموم الاشخاص ومن المعلوم ان اخراج اللازم يستلزم اخراج الملزوم

تقدمت حقيقة الشرط في باب ما توقف عليه الحكم واما صورة التخصيص به فكقوله تعالى اقتلوا المشركين ان حاربوا فهذا الشرط يقتضي اخراج من لم يحارب وقد كان يقل لولا هذا الشرط واعلم انه على ما تقدم من ان العلم في الاشخاص مطلق في الاحوال يقتضي ان يكون الشرط مقيدا لتلك الحالة المطلقة لا تخصا وكذلك الغاية والصفة فان المقبول عند الغاية الخاصة والصفة الخاصة والشرط الخاص مقتول في حالته ما لا نه مقتول في حالته معينة والمعين يستلزم المطلق وكل فرد من العموم يقتل في هذه الحالة فلم يعارض هذه التقييدات العموم بل قيدت الحالة المطلقة فيها واما الاستثناء فله حالتان ان استثنى نوعا او شخصا وجعلناه لا يقتل في حالة فهذا تخصيص لانه لا يقتل في حالة

ما وان استثنى موصوفا بصفة يمكن زوالها فهو مقيد لا مخصص لان الخاص الحاصل اشتراط تقيض تلك للصفة فيؤول الى الشرط وقد تقدم انه تقييد لا تخصيص. مثال الاول اقبلوا المشركين الا زيدا و الابني تميم. مثال الثاني الا من لم يجارب فهذا غور بعيد لم اره لاحد ويكاد الناس الكل على خلافه فتأمله ﴿ (فائدة) ﴾ قال الشيخ سيف الدين الشرط شرط ان شرط السبب و شرط الحكم فان كان عدمه محلا بحكمة السبب فهو شرط كالقدرة على التسليم في البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها تقيض حكم السبب مع بقاء حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة فهي الصلاة مع الايمان بمسمى الصلاة. كما ان المانع مانعان مانع السبب ومانع الحكم فانع السبب كل وصف يخل بوجوده بحكمة السبب نقيضا كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب ومانع الحكم هو كل وصف وجودي حكمته مقتضاها تقيض حكمة السبب كالابوة في باب القصاص مع القتل العمد المدوان ﴿ (فائدة) ﴾ قال الامام فخر الدين الشرط الداخل على الجمل اتفق الامامان أبو حنيفة والشافعي رضي الله عنهما انه نعم الجمل قلت والفرق

بينه وبين الاستثناء الذي خالف ابو حنيفة في عوده على جميع الجمل وخصصه بالجملة الاخيرة ان الشرط اللغوي أسباب كما تقدم في باب ما يتوقف عليه الاحكام والسبب شأنه تضمن الحكم والمقاصد فيتين عموم تعلقه بجميع الجمل كثيرا لتلك المصلحة بخلاف الاستثناء انما هو اخراج ما هو غير مراد ولعله لو بقي لم يخل بحكمة المذكور المراد فالاستثناء ضعيف (فائدة) قال الامام فخر الدين اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام بخلاف الاستثناء اختلفوا في جواز تاخيره

وهي الملزومات التي وقعت في وقت الاخراج فكل عبد مات قبل حصول الشرط او كوتب او دبر لم يقع عليه العتق بعد حصول الشرط فالنظر هذا فان كثيرا يجتارون في تصوير تخصيص الشرط لانهم ياخذون في امثلتهم النوع الثاني خاصة وهو فيه جفاء واما اذا كانت جملة الجواب لا تشتمل على عموم فالشرط ح تقييد لاطلاقها لا تخصيص ﴿ (قوله) ﴾ فان كان عدمه محلا لحكمة السبب ﴿ انظر الفرق بين السبب والحكمة في الفصل السابع من باب القياس من هاتئ الحاشية وتقدم ايضا في الفصل الخامس عشر من الباب الاول منها ﴾ قوله وفي المفهوم نظر الخ ﴿ نقل حلوه في شرحه عن البايجي ان اكثر اصحابنا على عدم التخصيص بما ﴿ قوله ﴾ فان اعملا او الغيا اجتمع النقيضان الخ ﴿ اي اجتماعا في الوجود عند اعمالهما او في الاتفاء عند الغائهما والكل محال

بالزمان قلت والفرق ما تقدم من تضمنه للحكمة والمصلحة فيقوى الاهتمام به فلا يتأخر بخلاف الاستثناء (فائدة) قال الامام فخر الدين يجوز تقديم الشرط في النطق وتاخيرها قالوا والتقديم احسن لانه مؤثر فهو متقدم طبعيا فيتقدم وضعها واجاز بعضهم التاخير لانه لا يستقل بنفسه فأشبه الاستثناء (ونص على الحسن نحو قوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها) لان البصر يشاهد بقاء الجبال والسموات فيعلم العقل انها غير مرادة بالعموم ويقرب من هذا الباب تخصيص يسمونه التخصيص بالواقع. وقد لا يتعين ولا يعلم لنا كقولنا تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له ناز جهنم يتطوع بان الواقع ان يعص من صدق عليه العصيان لا يعذب اما لانه تاب او بفضل الله تعالى لقوله تعالى ويعفو عن كثير او بالشفاعة لكن هذا الذي خصص من هذه الانواع غير معلوم لنا الآن عدده ولا أشخاصه ولا صفته وكذلك عموم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بعض عمل الخير لا يرى خيرا لانه ان ارتد او ظلم فأخذ منه ذلك الخير في ظلمه ومن عمل شرا قد لا يرى شرا لما تقدم ﴿ وفي المفهوم تظروا وان قلنا انه حجة لكونه اضعف من المطبوع لنا في سائر صور النزاع ان ما يدعى انه مخصص لا بد وان يكون منافيا واخص من المخصص فان اعملا او الغيا اجتمع النقيضان وان

❦ الفصل الرابع فيما ليس من مخصصاته ❦

مما قد توهم او يتوهم انهما مخصص وليس بمخصص لانه لا يخصص العموم
الا الذي ينافي عموميه لو اعمل مقتضالا ❦ قوله وليس من مخصصات العموم
سببه السخ ❦ بواعث الكلام واسباب التشريع كثيرة فاذا
قال قائل كلاما او أنشأ حكما او امثالا او احكاما لم يقتض ذلك ان ما وقع
في كلامه لا بعدد الباعث له عليه وقد اخرج البخاري في باب « الصلاة
كفارة » حديث ابن مسعود ان رجلا اصاب اثما فجاء الى النبي صلى الله
عليه وسلم يخبره بذلك فأنزل الله تعالى واقم الصلاة طر في
النهاري وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فقال الرجل ألي هذا
يا رسول الله قال لجميع امتي . وهنا مسألتان مزجهما المصنف ولقد احسن
وهما جواب السائل وسبب العموم ولا فرق بينهما الابان السبب اعم من
السؤال لشمواه ما ليس بقول وما هو قول بلا سؤال كالخصومات ❦ قوله وعن
مالك فيه روايتان السخ ❦ جزم المصنف اولابان السبب ليس من
المخصصات لانه رأي اكثر الاصحاب كما قاله ثم ذكر عن مالك روايتين
ولم يتعرض لترجيح احدهما . وعن الباقي في المنتقى ان مذهب مالك
تصر العام على سببه كما في فتوى لابن مرزوق في احباس المعيار
وهو غريب ولعل الروايتين اختلاف في حال ففي كلام الشارع
يحمل على العموم ولا يخصصه سببه لان المقام مقام التشريع ولا خصوصية
للسبب الامن حيث كونه الموجب لورود الخطاب فلا يخصص عموم
اللفظ ، واما في كلام الناس في عقودهم ومعاملتهم فلا يحمل العموم ان ورد

اتعمل العام مطلقا بطات جملة
الخاص بخلاف العكس
فيتعين وهو المطلوب رابت
جماعة من الاصوليين ان
المفهوم يخصص من غير
توقف مثاله قوله عليه
الصلاة والسلام في كل اربعين
شاة شاة هذا عام ثم قال في
الغنم السائمة الزكاة ومقتضى
مفهومه عدم الزكاة في
المعلوفة فمنهم من رجح
العموم لانها منطوق
والمنطوق اولى من المفهوم
ويقول بوجوب الزكاة
في المعلوفة . ومنهم من يقول
المفهوم اخص من العموم
لانها لم يتناول الا المعلوفة
والاخص مقدم على العموم
وعنه قول الشافعي في
خصوص مسألة الزكاة هذه
(الفصل الرابع فيما ليس
من مخصصاته ❦ وليس من
مخصصات العموم سببه بل
يحمل عندنا على عموميه
اذا كان مستقلا لعدم المنافاة
خلاف الشافعي والمزني وان
كان السبب يندرج في العموم
اولى من غيره وعلى ذلك اكثر
اصحابا ❦ وعن مالك فيما
روايتان (رأيت فيه ثلاثا
مذاهب يخصص لا يخصص
الفرق بين المستقل فيخصص
وبين غير المستقل فلا يخصص
حكاهما ابن العربي وغيره

على سبب خاص الا على ما يتعاقى بالفرض المسوق اليه ولهذا رجح ابن
مرزوق فتوى ابن الحاج بتخصيص السبب للعموم الوارد عليه قائلًا انها
الحق الذي لا عوج فيه ولا امت لانها المحقق وغيره المحتمل واستضعف
فتوى ابن رشد بالحمل على العموم وذلك في مسألة الابراء العام اذا ورد
بعد خلع ونحوه وقد اشار اليها الزقاق بقوله

وان عمم الابراء والخلع سابق * فقصر وتعمير جميعا تاهلا

❧ قوله مثال المستقل قصة عويمر الخ ❧ فانه سأل النبي صلى
الله عليه وسلم عن يرى رجلا مع امرأته يقتلها فيقتلونها
ام يحتمل ما لا يطبق احتمالها ، فكره النبي صلى الله عليه وسلم المسائل ثم
اعاد فنزلت آية اللعان فالسبب غير متصل بصيغة العموم فلا يقتضي
تخصيص حكم اللعان برؤية الزنا فقط بل يشمل ايضا في الحمل بشرطه
وعويمر هذا هو عويمر ابن ابيض المجاني الانصاري واسم امراته خولة
❧ قوله مثال غير المستقل الخ ❧ هو كل ما يرجع الى اللفظ العام من
ضمير او حرف تعريف او جزاء ، واعلم ان العام في حديث ينقص الرطب
وقوله فلا اذا ضمني لا صريح وهو ما يؤخذ من وصفه ينقص اذا جف الذي
هو في قوة قوله لا يباع ما ينقص بعد جفافه وهو عام في الرطب وغيره
فلم يختص بالرطب ، ولهذا عمم مالك رحمه الله تفسير المزابنة بقوله انها يبع
معلوم بمجهول من جنسه ❧ قوله لان اذن التنوين فيها عوض
الخ ❧ سهو واضح اذ ليست اذا هنا هي اذ الملازمة للاضافة الى جملة بعدها
بتحذف جملتها او عوض عنها التنوين لان تارك لازمة الكسر في آخرها
لا لقاء الساكنين زهما آخر اذ ونون التنوين وتي في الحديث مفتوحة ولان

* مثال المستقل قصة عويمر
في اللعان * مثال غير المستقل
قوله عليه الصلاة والسلام
ينقص الرطب اذا جف قالوا
نعم قال فلا اذا ؟ فقوله فلا
اذا ؟ لا يستقل بنفسه فيتمين
ضمه الى الكلام الاول بجملة
ويصير التقدير لا يباع الرطب
بالتمر لانه ينقص اذا جف
* لان اذا التنوين فيها عوض
موضوع للعوض من الجملة
او الجمل السابقة ومنه قوله
تعالى اذا زلزلت الارض
زلزناها وأخرجت الارض
انقالها وقال الانسان ما لها
يومئذ تحدث اخبارها قوله
يومئذ اي يوم هذه الجمل
المتقدمة فالتنوين بدل منها .
حجة التخصيص به ان
الكلام انما سبق لاجله فهو
كالجواب له والجواب
شأنه ان يكون مطابقا
للسؤال فلا يزيد عليه
فيخصص العموم به . حجة
عدم التخصيص ان الجمع
يمكن فينبت حكم السبب
وحكم ما زاد عليه ولا
يتناقضان وان سلمنا انه مجري
مجري الجواب والجواب اذا
حصل فيه زيادة اعتبرت كما
سئل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن الوضوء من

اذ للظرفية ولا معنى لها هنا لانها تقتضي ان المنع من البيع في زمان نقصانها عند جفافه مع انه ح يجوز بيعه بالتمر على شرطه ولا للتعليل لانه ماخوذ من معنى الظرفية فيرجع الى وجوب الاضافة او تنوين التعويض ولان تجرد اذعن كلمة تدل على معنى حين مضافة اليها وقت حذف جملة قليل نحو « وانت اذ صحيح » فالصواب ان اذن هنا هي الجوابية التي تنصب المضارع والمسألة هي هي لان الجواب غير مستقل عن السؤال. فان قلت لعل اصلها اذ المنونة تنوين العوض قلت قيل به وهو وجيه الا انها صارت لمجرد الجوابية فلا يعني هذا في دفع الاعتراض عن المص لان الاصل قد نسي وحسبك ان تنوينها قد ظهر وصار نونا وفتحت الذال والبحث عن الاصل ليس من غرض غير النغوي ❁ قوله فائدة من قولي المخصص لا بد ان يكون منافيا الخ ❁ اي من قوله هاته العبارة بمعناها اذ قال في المتن « لعدم المنافاة » في توجيه عدم التخصيص فاقضى ان المنافاة شرط للتخصيص وهذا بحث التخصيص للفظ الحالف بالنية اي انها تخصص عند ثبوت النية بين مقتضاها ومقتضى العموم وهو ان يقصد بها نوعا دون غيره واورد عليه المص طلب الفرق بين حضور ثياب الكتان في الذهن وقت الحلف فلا يخصص وبين ما لو قال الثياب الكتان فيخصص . وملخص الجواب بطرفيه ان القيود اللفظية مقصودة للمتكم للاحتراز عن غير مدلولها ولذلك اذا خرجت مخرج الغالب لا يعتديها بخلاف خطوط الصفات في الذهن فانه يكون مع الذهول عن اخراج غيرها وبذلك ظهر الفرق وعلى التسايم فان ذلك التخصيص انما يكون بالدليل والقيود اللفظية ادلت وكذلك العزم على الاخراج بالنية فذلك دليل

ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فزاد المتبنة وحكمها ثابت مع طهورية الماء فلا تنافي في ذلك ولانه لو كانت العمومات تخص باسبابها لاخصت آية اللعان وآية الظهار وآية السرقة باسبابها وهو خلاف الاجماع ولان غالب عمومات الشريعة لها اسباب فيلزم تخصيص اكثر العمومات * (فائدة) من قولي المخصص لا بد ان يكون منافيا للنص المخصوص يظهر الفرق بين النية المخصصة والنية المؤكدة واكثر الذين يفتون لا يطلبون الفرق بينهما في الافتاء بل يفتون الناس فيهما سواء فاذا جاء الحالف وقال حلفت لا بست ثوبا ونويت الكتان فيقولون لا تحث غيره وليس كما قالوا بل نقول اذا قال لا بست ثوبا يقتضي حثه بأي ثوب كان ثم النية بعد ذلك لها احوال احدها ان يقول نويت جملة الثياب فنقول له تحث بكل ثوب باللفظ والنية المؤكدة له وثانيها ان يقول نويت بعض الثياب وهي الكتان وتركته غيرها لم تعرض لها فنقول له تحث

اما مجرد تصور بعض الافراد عند النطق بالعام فليس من الادلة بل هو مدلول لانه تصور والتصور كالتصديق مدلولان لاديلان ودليلاهما القول الشارح والقضية . هذا حاصل تقرير كلام المصنف في السؤال وجوابه مع بيان وتعليل . ولقد تسامح المص في اطلاق النية على هذا النوع الذي هو خطور محض غير مقصود للاخراج وذكر المص في اثناء الفرق الثاني ان النية لا تصرف صريح باب الى غيره بل انما تدخل في الاحتمالات فهي تصلح مخصصة ومقيدا دون ان تكون مبطلا اي ناسخا وعليه فالمراد من المنافاة منافاتها لظاهر اللفظ لا المنافاة للقصد والمعنى وهذا مما يجب تقييد كلامه به ههنا . وتقدم ايضا في صيغ العموم عن الحنفية انهم يشترطون في تخصيص النية ان تكون فيما دل عليه اللفظ مطابقة لا التزاما . هذا واعلم ان ما بنى عليه المص هنا من اشتراط المنافاة في النية لاجراج النية غير المنافية بحث تبع فيه المص عز الدين ابن عبد السلام فتابعه عليه ابن راشد والمقري وخليل في مختصره حيث قال (وخصصت نية الخالف وقيدت ان نافيت) وتكلف سراحه لبيان المحترز عنه بهذا القيد وذلك قياس للتخصيص بالنية على التخصيص باللفظ وهو غير موافق لفتاوي الفقهاء المبنية على ان ما استحضره الخالف من انواع الجنس المحلوف عليه عند الخلف هو المعتبر من يمينه لانه المتصود له ولذلك لم يعهد من اهل العلم بالفتوى سؤال عن حال النية والاقدام على تغليطهم غير هين ولعل مراد المص ومن تبعه من النية مطابق الخطور في الذهن لا القصد بالخالف الى الشيء المنوي دون غيره وهو ما سمينا بالتسامح قبيل هذا وفرقنا بين حال الخطور في الذهن وحال النطق باللفظ . فالخالف ان

ثبوت حكمه من غير احتياج الى نية بدليل انه لو قال لم تكن لي نية البتة لاني البعض ولا في الكل فانه يحنث باللفظ الصريح لا يحتاج معه الى غيره ونالها ان يقول نويت غير الكتان من اليمين بان استخصرته واخرجه قلنا لا يحنث بغير الكتان لانك اتيت بالنية المخصصة فان هذه النية المخرجة منافية لموجب اللفظ واللفظ يقتضي الاندراج وانت نويت عدم الاندراج فحصل التنافي بين هذه النية وبين اللفظ فهي مخصصة بخلاف التي قبلها انما هي مؤكدة للبعض الذي خطر بالبال والبعض الآخر لم يخطر بالبال فانه يخرجها من النية فوق الحنث بالجميع فالواجب على المفتي ان لا يكفي بقول المستفتي اردت الكتان بل حتى يقول له اردت اخراج غير الكتان من يمينك فاذا قال له نعم ح يفتيه بتخصيص حنثه بالكتان والا فلا فتأمل هذا الموضع فهو عزيز في تخصيص العمومات في الفتيا وغيرها فان قلت هو لو قال والله لا ابست ثوبا كتانا لم يحنث بغير الكتان ولم يخطر غير الكتان بباله ولا نقاه بلفظه

كونه نوى الكتان وذهل عن غيره هو بمنزلة هذا القيد اللفظي وقد اجمعا على عدم تحنيش في هذا القيد اللفظي كذلك هذه النية فانها مثله كما تقرر قلت سؤال حسن قوي غير ان الجواب عنه حسن جميل وهو ان تقول بالمخصصات اللفظية المتصلة من الغاية والشرط والصفة والاحاطة الفاظ لا تستقل بنفسها وقاعدة العرب ان مالا يستقل بنفسه اذا جاء عقيب ما يستقل بنفسه جعلت العرب ذلك المستقل غير مستقل ولا يعتبر الا المجموع المركب منهما المستقل وما بعدهما لا يستقل فيصير الجميع كالكلمة الواحدة بدليل ما هو اشد الاشياء ضيقا وهو الاقرار عند الحاكم فلو قال له عندي الثياب الزرق والدرهم الزايفة لم يلزمه الحاكم بغير الموصوف بتلك الصفة ولا يقضى عليه بعموم الثياب ولا الدرهم بغير الاقرار بطريق الاولى وما سره الا ما تقدم من القاعدة القوية فهذا هو شان الصفة وغيرها مما لا يستقل واما النية فليس للعرب فيها هذا الوضع بل تعتبر ما سوى ان كانت مؤكدة له امر تغير حكمه او معارضة له قدمت النية فافترق البابان ومن وجه آخر على تقدير تسليم عدم صحة هذه القاعدة وهو ان اللفظ له دلالة والنية لا دلالة لها فان الدلالات من خصائص الالفاظ ٢٥٧ والارادة مدلول لا دليل واذا تقرر هذا فالقيد يدل بمفهومه على عدم دخول غير الكتان

في يمينه بطريق المفهوم ودلالة الالتزام فتكون دلالة اللفظ التزاما معارضة لظاهر العموم مطابقة فلما حصل التعارض امكن التخصيص بالمعارض الاخص كما تقدم تقريرة والنية لما لم تكن لها دلالة لم يوجد ما يعارض العموم في قصده للكتان خاصة وذهوله عن غيره فهذان جوابان سديدان وبهذه المباحث يفهم معنى قول العلماء ان العام قد يستعمل في الخاص فان معناه ارادة اخراج بعض مسماة عن

خطور بعض الافراد في الذهن ان لم يكن هو المقصود بالخلف لا يفيد شيئا لاننا بمنزلة المثال في الكلام وان كان هو المحلوف عليه فهو مثل ما اذا نوى اخراج غيره لاننا يصير هو المقصود من اللفظ وبهذا ينبغي اسقاط الصورة الثالثة من الصور الاربع التي ذكرها المتص في الفرق التاسع والعشرين قوله والضمير الخاص لا يخصص عموم ظاهرة الخ اي الضمير المتعين رجوعه الى بعض ما يدل عليه العام بسبب كون المقام لا يصلح الا لذلك البعض والمراد من ظاهرة اسمها الظاهر وهو معادلة وانما لم يخصص عندنا لان خصوص الضمير انما اخذ من القرائن اعني عدم صلاحية الحكم المتعلق بالضمير الا لبعض افراد العام وذلك لا يقتضي بطلان العموم ولا ان كان حكم المطلقات البوائن عندنا في العدة كحكم

مدلول اللفظ وليس معناه ارادة بعضا بالحكم فتأمل ذلك فالفرق بينهما هو في غاية الظهور وعند اكثر الفقهاء في غاية الخلاف (ب) والضمير الخاص لا يخصص عموم ظاهرة كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن هذا عام ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا خاص بالرجعيات قلنا الباحي عنا خلافا للشافعي والمزني معناه بل يبقى لفظ المطلقات على عمومها لاننا جمع معرف بالام) ومذهب الراوي لا يخصص عند مالك والشافعي خلافا لبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي هذه المسألة منقولة هكذا على الاطلاق والذي اعتقده انه مخصوص بما اذا كان الراوي صحابيا شافيا اخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال انما اذا خالف مذهبه ما رواه يدل ذلك منه على انه اطلع من رسول الله صلى الله عليه وسلم على قرائن حالته تدل على تخصيص ذلك العام وانما عليه الصلاة والسلام اطلق العام لارادة الخاص وحده فلذلك كان مذهبه مخالفا لروايته اما اذا كان الراوي مالكا او غيره من المتأخرين الذين لم يشاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يتأتى ذلك قسم

الرجعات ومن خصص به وهو الشافعي قال خصوص الضمير يؤول
ظاهر العموم فيكون معتبرا فيه الغالب ولكل وجه معتبر قوله ابعادا له عن
المجاز والتخصيص بذلك النوع الخ هكذا وقعت هذه العبارة في النسخ
وهي مترددة بين تعقيد وتصحيف فقوله ابعادا له اي للفظ العام عن ان
يكون مجازا اطلق واريد به ذلك النوع الخاص بمعلقة البعضية في الجملة لانه جزئي
وهو اطلاق النقل وابعادا له عن ان يكون خاصا بذلك النوع. ووجه
الاحتياج لهذا الابعاد هو ان ذلك النوع اهم افراد العام فهو اسبقها للاذهان
فربما ظن انه المعني من اللفظ فاذا ذكر النوع الا هم بعد ذكر اللفظ العام
لم يبق احتمال التخصيص في اللفظ العام البته لان ذكر بعض انواعه
بعد دل على ان عمومه مراد وان كان لفظ ذلك النوع يحتمل في ذاته ان يكون
خاصا ببعض افراده لانه من حيث انه نوع تجري عليه احكام العام
فقول المص يبق احتمال التخصيص فيه شبيه بالاستطراد لانه لا يتعدد
البحث عن دفع احتمال التخصيص في اللفظ العام الذي ذكر بعض افراده
فما كان الشأن ان نشغل ببيان احتمال لفظ النوع للتخصيص وكأن
المص هنا جرى على عادته من الاحتفال بالفروق فاراد ان يشير الى الفرق
بين كون ذكر نوع من انواع العام لا يبق احتمال اللفظ العام
للتخصيص وبين كون ذلك النوع نفسه يحتمل التخصيص ببعض الافراد
لان النوع الاضافي ياخذ احكام الجنس ان نسب الى ما تحتها. ويمكن
ان يكون بالمباراة تصحيف في قوله يبق وان اصله ينفي بقاء ونون وفاء مبنيا
للجهول ويكون تقرير المباراة هكذا ابعادا له عن المجاز والتخصيص
بذلك النوع فاذا نص عليه اي على ذلك النوع ينفي احتمال التخصيص

ومذهبه ليس دليلا حتى
يخصص به كلام صاحب
الشرع والتخصيص بغير
دليل لا يجوز اجاءا حجة
التخصيص ما تقدم فان عدالته
تمنع من تركه بعض افراد
العموم المستند من قرآن
صاحب الكلام فاذا ثبتت
القرائن ثبت التخصيص حجة
عدم التخصيص ان عموم كلام
صاحب الشرع حجة والراوي
لم يتركها الا لاجتهاد ويجوز
ان يكون اصاب ام لا والاصل
بقاء العموم على عمومه ولو كان
كل اجتهاد صحيحا لكان
قول كل مجتهد حجة وهو
خلاف الاجماع (وذكر
بعض العموم لا يخصه
خلافه في نور) ذكر
بعض العموم كقوله تعالى ان
الله يامر بالعدل والاحسان
وايتاء ذي القربى فالاحسان
بلام التعريف عام في جميع
انواع الاحسان فيندرج فيه
ايتاء ذي القربى فذكره بعده
ليس تخصيصا الاول بايتاء
ذي القربى بل اهتماما بهذا
النوع من هذا العام وعادة
العرب انها اذا اهتمت ببعض
انواع العام خصصته بالذكر
بابعادا له عن المجاز
والتخصيص بذلك النوع فاذا
نص عليه ينفي احتمال
التخصيص فيه دون غيره فلا
يبق احتمال التخصيص فيه
التي وكذلك قوله تعالى وينهي

فيه اي في ذلك العام الذي ذكر نوعه بعدة دون غيره من كل عام لم يذكر بعدة بعض انواعه فذلك لا ينفي احتمال التخصيص فيه البتة وعلى كلا الاحتمالين فكلام المصنف يفيد ان العام الذي ذكر بعدة بعض انواعه اقوى مما لم يذكر بعدة. واعلم ان مثل الانواع في ذلك الافراد اي الجزئيات ﴿ قوله باخراج منه الخ ﴾ متعلق بمعنى النفي في قوله فلا يتوهم اي ان انتفاء التوهم كان بسبب الاخراج منه ﴿ قوله فن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم يقبض الخ ﴾ الذي في صحيح البخاري عن ابن عباس « اما الذي نهى عنه صلى الله عليه وسلم فهو الطعام ان يباع قبلا ان يقبض قال ابن عباس ولا احسب كل شيء الا مثله » فاذا وقعت رواية « ما لم يقبض » حملت ما على الابهام وفسرت بالطعام فليس في الحمل على خصوص الطعام بعد هذا اعمال قاعدة ذكر بعض افراد العام يخصص . وقول بعض المالكية الاول مطلق يريدون من الاطلاق الاجمال ومن التقييد البيان ولم يكن المتقدمون يتوخون الاصطلاح فكانوا يسمون الشيء باسم ما يشبهه وليست مخالفة الاصطلاح غلطا

ترجمة ابي ثور

وابو ثور هو ابراهيم بن خالد بن اليماني الكلبي البغدادي الشافعي المتوفى سنة ٢٤٠ مائتين واربعين في بغداد وهو من اكابر اصحاب الشافعي أخذ عن ابن عيينة ووكيع وأخذ عنه مسلم وأخرج عنه في غير الصحيح وشهد له ابن حنبل الا ان ابا حاتم الرازي وجماعة انكروا

عن الفحشاء والمنكر والبغى مع ان المنكر عام بلام التعريف فيه فهو بعمومه يشمل البغى فذكره بعد ذلك انما هو اشعار بانما أصبح المنكر واهم انواعه بالذكر فلا يتوهم تخصيص العام المتقدم باخراجه منه وكذلك قوله تعالى وملائكته وجبريل خصص جبريل اهتماما به وكثير من العلماء يمثل هذا الباب بقوله تعالى فيهما فاكهتا ونخل ورمان وليس منه لان فاكهة مطلق لا عموم فيه حتى يكون اولا قد تناول الرمان فيخصص بعد ذلك بالذكر بخلاف المثل السابقة عامة تناولت ما ذكر بعدها اذا علم هذا فاعلم انه قد وقع في المذهب استدلالات على خلاف هذه القاعدة فينبغي ان يتفطن لها فن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام في جميع المبيعات ونهى عن بيع الطعام قبل قبضه والطعام بعض ذلك العموم فقال مالك رحمه الله تعالى لا يحرم الا بيع الطعام قبل قبضه قال جماعة من المالكية لان العموم المتقدم مطلق وهذا

مقيد والمطلق يحمل على المقيد وهذا غلط بل هذا تخصيص العام بذكر بعض انواعه والصحيح انه باطل كما تقدم والمطلق والمقيد انما معناه ان يكون المطلق ماهية كلية فيذكر معها او بعدها قيد نحو فتحرير رقبة وفي آية أخرى فتحرير رقبة مؤمنة فهذا هو المطلق والمقيد الذي يحمل فيه المطلق على المقيد لان المقيد زاد على الثابت أولا مدلول القيد اما اذا كان اللفظ عاما فالمقيد يكون منقضا ان اخرجنا ماعدا محل القيد وفي المطلق لا يكون منقضا فلذلك كان الصحيح حمل المطلق على المقيد والصحيح عدم تخصيص العموم بذكر بعضه فهذا فرق عظيم ينبغي ان تلاحظه فهو نقيس في الاصول والفروع (*) وكونه مخاطبا لا يخصص العام ان كان خبرا وان كان امر جعل جزاء قال الامام يشبه ان يكون مخصصا المراد بالمخاطب بكسر الطاء الفاعل للخطاب مثال الخبر من دخل داري فهو سارق السلعة هل يقتضي ذلك انه اذا دخل هو ان يكون مخبرا عن نفسه انه سارق مثال الامر الذي هو جزاء قوله من دخل داري فاعطه درهما ٢٦٠ فقوله اعطه امر وهو جواب الشرط ووجه الاحالة فيه انه لا

عليه شذوذاً يخالف به الجمهور وانكر عليه ذلك احمد بن حنبل الا انه كان يسلك مسلك الاجتهاد المطلق رحمه الله * قوله وكونه مخاطبا الخ * اي ان كان لفظه يشمله وضعا احترازا عن صيغ الخطاب والامر فانها لا تشمل المتكلم فلم يبق الا الاخبار ونحوه اذا جاء به حكم شرعي واما خطابات القرآن فشاملة للنبي صلى الله عليه وسلم لانه مبلغ لا مخاطب ، وقد تقدمت هذه المسألة في الفصل الثاني * قوله ومن ذلك قول المرأة زوجني ممن شئت فهل لم ان يزوجهما من نفسه لاندراجها في العموم او قال بع سلعتي ممن رأيت فهل له شراؤها لانه رأى نفسه . بين العلماء خلاف والصحيح انه مندرج في العموم لانه متناول له لفظا والاصل عدم التخصيص * وذكر العام في معرض الممدح او الذم لا يخصص خلافا لبعض الفقهاء * مثاله ان يذكر الله تعالى فاعل المحرم ثم يقول بعد ذكره انه لا يفلح الظالمون فهل يقتضي انه مخصوص بمن تقدم ذكره او يكون عاما ويندرج فيه المتقدم ذكره اندراجا اوليا وكذلك اذا ذكر الله تعالى

فاعل المأمور به ثم قول عقبه ان الله مع المحسنين انه كان للاولين غفورا ونحو ذلك فهل يعم اللفظ والحكم كل محسن وكل اواب او يختص بمن تقدم ذكره خلاف . حجة التخصيص به ان ذكر العام بعده يجري مجرى الجواب عنه والجواب شأنه ان يكون مطا بقا لسؤال من غير زيادة وكأنه قال مع المحسنين الذين تقدم ذكرهم والاولين الذي تقدم ذكرهم . حجة عدم التخصيص ان اللفظ عام ولا ضرورة لتخصيصه بمن تقدم فان حكم الجمع ثابت بالعموم والاصل عدم التخصيص فيبقى اللفظ عاما على حاله (تنبيه) قال الشيخ عن الدين بن عبيد السلام ليس من هذا الباب

بين الزوجين خاصة ﴿ قوله ﴾ وعطف الخاص على العام لا يخصه الخ ﴿
 المراد من العطف هنا معناه اللفظي اي مطلق الرجوع
 لشيء فيؤول الى ذكر خاص مع عام في سياق واحد هل يقتضي
 سريان حكم احدهما للآخر سواء كان الثاني ام الاول فتندرج
 فيه هاتئ المسألة وعكسها بالعكس اللفوي وهو مسألة عطف الخاص
 على العام لا يقتضي عموم الخاص وذلك اذا كان اللفظ الخاص صالحا
 للعموم ودل دليل على ان المراد منه الخصوص مثل ذو عهد وكذا المهر
 بالالصاحية للاستغراق والفرد بالعهد وعكسها ايضا بالعكس المنطقي وهو
 عطف العام على الخاص لا يقتضي عموم الخاص ولا خصوص العام وكذا
 نظائرها من رجوع الضمير الى البعض الذي تقدم التمثيل بمثاله لمسألة
 عطف الخاص على العام لا يقتضي العموم وكذا ذكر بعض افراد العام
 والامثلة تدل على ان هذا هو المراد ضرورة ان ذو عهد ليس معطوفا على
 كافر الذي هو محل العموم بل هو معطوف على مسلم ولذلك صح ان
 يكون هذا الحديث مثالا للمسألتي . وحاصل استدلال هاتئ المسألة
 راجع الى ما قدمناه في رجوع الضمير الى البعض هل يخص من ان
 العام دلالتهم من قبيل الظاهر فاذا ورد ما يؤوله ويبين الحال فهل يعول
 عليهم ، والكلام في ان هذا متعين لتاويل الظاهر ام لا فيقال هنا الاصل
 تساوي المتقارنين فلما تعين احدهما للخصوص يحمل عليه ما هو ظاهر
 فيه الا ان المساواة في هاتئ المسألة اضعف منها في مسألة رجوع الضمير
 كما لا يخفى لان الاصل هنالك اقرب واولى . هذا . واعلم ان المسألة
 مفروضة في كتب الاصول على هذا الوجه من الخلاف ونسبو للحنفية

العام المرتب على شرط تقدم
 بل يخص اتفاقا كقوله تعالى
 ان تكونوا صالحين فانه كان
 للاولين غفورا فالشرط
 المتقدم هو صلاح المخاطبين
 الحاضرين وصلاحهم لا
 يكون سببا للمغفرة لمن تقدم
 من الامم قبلهم او يأتي
 بعدهم فان قواعد الشرع تأتي
 ذلك وان سمي كل احد
 لا يتعداه لغفران غيره الا
 أن يكون له فيه تسبب وههنا
 لا تسبب فلا يتعدى فتعين ان
 يكون المراد فانه كان للاولين
 منكم غفورا فان شرط
 الجزاء لا يترتب جزاؤه على
 غيره وهذه قاعدة لغوية
 وشرعية اما اذا لم يكن
 شرطا لم يكن جريانا الخلاف
 ﴿ وعطف الخاص على العام
 لا يقتضي تخصيصه خلافا
 للحنفية كقوله عليه الصلاة
 والسلام لا يقتل مؤمن بكافر
 ولا ذو عهد في عهده فان
 الثاني خاص بالحربي فيكون
 الاول كذلك عندهم اتفاقا
 ان الادنى يقتل بالاعلى
 ومساوية وهل يقتل الا على
 بالادنى هو موضع الخلاف
 فقوله عليه الصلاة والسلام

القول بان العطف على العام يعم المعطوف كما تقدم في باب العموم وان
عطف الخاص على العام يخصص ولم أزل أتوقف في تصويرها بقطع النظر
عن تصحيحها او تضعيفها لان المعطوف الذي هو اخص من العام مشارك
له في حكمه اذ العطف يقتضي التشريك واذا ثبتت المشاركتي الحكم فلا
معنى للتخصيص اذ شرط التخصيص المنافاة فان كان معنى التخصيص هنا
ان العام يخرج منه بعض الافراد وهو المذكور بعدله فهذا البعض قد
ثبت له حكم مساو لحكم العام فلا معنى لاختراجه وان كان المراد اخراج
بعض آخر فلا دليل عليه حتى يخرج الى ان رأيت في كلام ابي الفتح
ابن جني في شرحه للحماسة عند قول عامر بن الطفيل

أكر عليهم دعلجا ولباناً * اذا ما اشتكى وقع الرماح تحمجا

قال « انما اعاد اللبان لمعظم قدره في نفسه تنويها به ومثله قوله
تعالى من كان عدو الآية وان كان مذهب الفقهاء العراقيين ان جبريل
وميكائيل ليسا داخلين في الآية في جملة الملائكة » فدل كلامه ان
المراد من قولهم عطف الخاص على العام هل يخصص ام لا اي هل يجعل العام
المذكور قبل ذكر الخاص مراداً به الخصوص مجازاً لانه عام مخصوص
فانكشف هذا الابهام في حكاية كلامهم فان قلت اذا كانت نكتة عطف
الخاص عند الجمهور هي الاهتمام كما قال المص وابن جني فما هي النكتة
عند الحنفية في ارادة بعض الافراد من العام وهو البعض الذي هو غير
المذكور المعطوف من بعد . قلت قصد المتكلم ان المعطوف من شأنه ان لا
يدخل في العموم اما لمساوقة اعتقاد معتقد او اكونه غير جدير بالحكم
ثم يهطف للاشارة الى ان المتكلم لم يجد بداً من استدراكه لانه ثابت

لا يقتل مؤمن بكافر عام في
جميع الكفار فيتناول الذمي
فلا يقتل به المسلم اذا قتله عمدا
عندنا خلافا للحنفية * قالوا
اول الحديث لكم وآخرة
عليكم فان ذا العهد يقتل
بالذمي لان الذمي اعلى منه
لان عقد الذمة يدوم للذرية
والمعااهدة لا تدوم والادنى
يقتل بالاعلى فيقتل المعاهد
بالذمي فتعين ان الذي لا
يقتل به المعاهد هو الكافر
الحربي والقاعدة ان المعطف
يقتضي التسوية والمعطوف
لا يقتل بالحربي فيكون
المعطوف عليه لا يقتل
بالحربي عملاً بالتسوية
فيكون الكافر المذكور
اول الحديث المراد به الحربي

له الحكم لا محالة فهو تمهيد لعذر الرد ونحوه ﴿ قوله قالوا اول الحديث لكم وآخرة عليكم الخ ﴾ ملخصه مع بيانه ان نفي القتل وان كان عاما لانه فعل في سياق النفي يقتضي ان لا يوجد قتل المسلم قصاصا بكافر لا كن يتعين تخصيصه بغير الذي قتل ذميا او معاهدا لان عطف ولا ذو عهد بتقدير ولا يقتل ذوعهد اي غير الذي قتل ذميا للاجماع على قتله ح في عهده يدل على ان الكافر المذكور قبله ايضا يتعين تخصيصه بان يحمل على غير الذمي بقرينة ما وقع في المعطوف فيكون المعطوف عليه على وزان المعطوف الا ان المعطوف دل على تخصيصه الاجماع والمعطوف عليه دل على تخصيصه خصوص المعطوف . فالحاصل ان في اللفظ عمومين عموم القتل المنفي وهو بالاصالة وعموم للمسلم والكافر بالتبع والمراد تخصيص جميع ذلك فيكون المنفي بعض انواع القتل وهو ايضا في بعض المسلمين بحسب الاحوال وفي بعض الكفار كذلك بحسب الاحوال فالتخصيص هنا تخصيص افراد من القتل واحوال من احوال المسلمين والكفار ولهذا قرر المصنف بمقتضى نفي العموم في الكفار لاكن ذلك بالتبع لا بالاصالة فيندفع ما عسى ان يتوقف فيه عند النظر في هذا التقرير وهو ان قوله بكافر وان كان نكرة الا انه لم يقع في سياق النفي لان شرط ذلك تعلق النفي بها او بفعلها وما هنا ليس كذلك فهو من المطلق وعموم المطلق بدلي من جهة صاوحيته للصدق على كل كافر وعليه فيطلب تقييده لان العموم سري فيه من عموم نفي القصاص به وتحقيق الجواب هو الثالث في تقرير اجوبة المصنف وهو ان الحديث مسوق لبيان دمين بقيا على عصمتيهما في حال ظن زوال تلك العصمة

وهو متفق عليه انما النزاع في الذمي فدخل العام المعطوف عليه التخصيص بسبب عطف الخاص عليه والجواب عنه من اربعة اوجه * احدها اننا نمنع ان الواو عاطفة بل هي ❀ ٢٦٤ ❀ للاستئناف فلا يلزم التشريك وثانيها سلمناه

لكن العطف يقتضي التشريك في اصل الحكم دون توابعه قال النجاة فاذا قال مررت بزبد قائما وعمرو لا يلزم ان يكون مررت بعمرو أيضا قائما بل في اصل المرور فقط كذلك جميع التوابع من المتعلقات وغيرها فمقتضى العطف ههنا انه لا يقتل أما تعين من يقتل به الآخر فلا لان الذي يقتل به من توابع الحكم وثالثها لا نسلم ان معنى قوله عليه الصلاة والسلام ولا ذو عهد في عهده معناه مجر بي بل معناه التنبيه على السببية فان في قد تقدم في باب الحروف تقرير انها تكون للسببية فيصير معنى الكلام ولا يقتل ذو عهد بسبب المعاهدة فيفيدنا ذلك ان المعاهدة سبب يوجب العصمة وليس المراد انها يقتص منها ولا غير ذلك ورابعها ان معناه نفى الوهم عمن يعتقد ان عقد المعاهدة كعقد الذمة يدوم فبه عليه السلام ان أثر ذلك العهد انما هو في ذلك الزمان خاصة لا يتعداه لما بعده وتكون في على هذا للظرفية

دمر المسلم الذي يقتل كافرا ودم الكافر المعاهد مادام في عهده فربما ظن احدان الكفر مسوغ قتله ولا عبرة بالمهد وعطف الحديث هو من عطف جملة على جملة وذلك وجه اعادة كلمة لا بعد واو العطف وهو ايضا وجه التقييد بقوله في عهده الذي هو صريح في ان الواو لم تبق لتشريك ذو عهد في قيد بكافر وعليه فلا دلالة في الحديث على القصاص من المسلم للذمي ولا على عكسه ❀ قوله احدها ان نمنع كون الواو عاطف الخ ❀ اي المفردات بل هي لعطف جملة على جملة ولما كانت الاولى مستأنفة كانت الثانية كذلك وقد يقال ان المراد من العطف ذكر خاص بعد عام كما تقدم ❀ قوله وتعقيب العام الخ ❀ الاولى ان يقتصر على تعقيقه بحكم لا يتأتى الا في البعض لانه لا يشمل جميع ما ذكره ولان بعض المذكور هنا كالا ستثناء لا ينطبق على الموضوع لانه هنا راجع الى قوله فنصف ما فرضتم للنساء وكذا تمثيل الصفة بقوله لا تدري لعل الله يحدث فانه ليس من الصفة في شيء ❀ قوله فانه خاص بالرشيدات الخ ❀ اي لا يشمل غيرهن بقرينه ان قوله او يعفو ليس مرادا منه التخيير بل هو تقسيم لاحوال العفو وهو عفو الرشيدات وعفو الجابر عن حق السفهات وهو الاب في ابنته البكر والسيد في امته عندنا . وقال الشافعي الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج والضمير عام كالمعاد وهو تقسيم للعفو بمعنى الحط اي اما ان يحططن هن النصف عن الزوج او هو يحط عنهن المطالبة بارجاع النصف . ولا كن الذي بيده عقدة النكاح ظاهر في الولي

وهو الغالب عليها) وتعقيب العام باستثناء أو صفة أو حكم لا يتأتى الا في البعض لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار وقيل يخصصه وقيل بالوقف واختاره الامام فالاستثناء كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله الا ان يعفون ❀ فانه خاص بالرشيدات والصفة كقوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله تعالى لعل الله يحث بعد ذلك أمرا أي

الرجعة في الرجعة . والحكم كقولہ تعالیٰ والمطلقات یترغن بانفسهن الى قوله تعالیٰ وبعو لتهن احق بردهن فانه خاص بالرجعيات فتبقى العمومات على عمومها وتخص هذه الامور بمن يصلح له لها في سائر صور النزاع ان الاصل قاء العموم على عومه فهمها امكن ذلك لا يعدل عنه تغليباً للاصل) حجة التخصيص ان الاصل الاتحاد في الضمائر وجميع ما يعود عليها الحكم المتأخر اي شيء كان وليس يحصل الاتحاد الا اذا اعتقدنا ان المراد بالسابق ما يصلح لذلك الحكم اللاحق ومتى كان كذلك لزم التخصيص جزماً . حجة الوقف تعارض الادلة وانما جعلنا الرجعة في الرجعة صفة وذلك لانها امر خفي وحالة من احوال النفوس والحكم الشرعي قائم بذات الله تعالیٰ لا بنفس الخلق فهي حينئذ صفة واما كون الزوج ٢٦٥ ٥٥ أولى بالرجعة فذلك حكم شرعي يرجع الى الاباحة والتحريم على غير ان يمنع من ذلك

وهذه احكام شرعية بخلاف الرغبة فلذلك اختلفت المثل (الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه) التخصيص اليه ويجوز عندنا للواحد هذا اطلاق (تقاضي عبد الوهاب واما الامام فحكى اجماع اهل السنة على ذلك في من وما ولحقوها قال وقال القفال ويجب ابقاء اقل الجمع في الجموع المعروفة وقيل يجوز الى الواحد فيها وقال ابو الحسين البصري لا بد من الكثرة في الكل الا اذا استعمله الواحد المعظم نفسه) اما من وما فلفظها مفرد ولذلك يجوز ان يعود الضمير عليهما مفردا كقوله تعالیٰ من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً والسماء وما بناها ولا اثم عابدون ما عبدو ولا انا عابداً عبدتم فلذلك

الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه

ذكر فيه مسألة منشؤها ان العام المخصوص لا يعدو المتكلم به احد قصدين اما الحكم بالعموم مع الذهول عن قليل من الافراد لم يشملهم الحكم ونقص عنهم استقرار المتكلم فيكون التخصيص استدراكا واما الحكم بالعموم قصداً ثم التخصيص من بعد لقصد التنبيه على ان المخصص شأنه ان ينسى ويترك عند الاستقرار وهذا ناشيء عن ادعاء الاول وفي كلا القصدين كان الاعتماد على الغالب فلا يحسن ان يكون المتروك اكثر من المذكور الا عند قصد المبالغة في نحو قولهم انت الرجل وله مقامات . ثم المذهب شاربعة اربعة تجزئ مطابقاً للجمهور ومنع استثناء الاكثر لابي الحسين اما بقية الاقوال المذكورة فقيرد لقول الجمهور ٥٥ قوله وقد نص امام الحرمين الشيخ ٥٥ بناء على ان للحنفية ادلة خصصت العموم ودلت على جواز تزويج المرأة نفسها وبعض الشافعية بعده ان التاويل البعيد ويؤخذ من تقرير امام الحرمين انه دل على موافقة ابي الحسين

حين ان يراد بهما الواحد ويجوز التخصيص اليه ويختصهما الجمع المعروف كلفظ المشركين فان المحافظة على صيغة الجمع تمنع من ارادة الواحد والتخصيص اليه وحجة الجواز الى الواحد في الجموع ايضا ان الجمع قد يطلق ويراد به الواحد كما في قوله تعالیٰ الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم قيل الجمع ابو سفيان وهو المراد بالناس وكذلك في قوله تعالیٰ امر يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله قيل المحسود رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المراد بالناس . واحتج ابو الحسين ان البيت اذا كان ملان من الرمان وقال اكلت ما في البيت من الرمان واراد واحدة ان ذلك يفسح فحينئذ لا بد من كثرة بحسن اطلاق العموم لاجلها والامتنع وقد نص امام الحرمين وغيره على استحباب تخصيص

وان هذا التخصيص في غاية البعد ولا يجوز لغة مع ان نوع المكتبة او الامة افراده غير متناهية فكيف اذا لم يبق الا فرد واحد فكان اشد بالقبح واما الماظم نفسه فهو في معنى الجمع العظيم فقد وزن ابو بكر بالامة فرجح ووزن عمر بالامة فرجح رضي الله عنهما فكيف بالانبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف بسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم (الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص لنا وللشافعية والحنفية في كونه بعد تخصيص حقيقة او مجازا قولان واختار الامام وابو الحسين التفصيل بين تخصيصه بقربة مستقلة عقلية او سمعية فيكون مجازا وبين تخصيصه بالمتصل كالشرط والاستثناء والصفة فيكون حقيقة) الحق انه مجاز لان ما وضع للعموم واستعمل في الخصوص فقد استعمل في غير موضوعه واللفظ المستعمل في غير موضوعه مجاز اجماعا. حجة كونه حقيقة ان لفظ المشركين اذا اريد به الحريون فقط والحريون مشركون قطعا فيكون اللفظ مستعملا في موضوعه فيكون حقيقة جوابه ان الحريين مشركون غير ان

الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص

اي هل هو حقيقة ام مجاز حتى اذا عارضه نص تساويا على القول بانه حقيقة فيطلب له مرجح او يقدم عليه على القول بانه مجاز لان الحقيقة ارجح واما العام المخصوص بمتصل فالصواب اخراجه من الخلاف كما قال ابو الحسين لان الكلام لا ينطق به الا في مهلة والاعتبار باو اخره اما غيرا فهو محل الخلاف والتحقيق فيه ان صيغ العموم انما تدل على مفوماتها من ذات معروفة بصلة في الموصولات او جنس في النكرة المنفية او نحو هذا واما الدلالة على الشمول فهي استعمال لا وضع كما تقدم فتارة لا يتحقق هذا الاستعمال وذلك في المخصص بمتصل لان الكلام باو اخره حتى قلنا فيما تقدم انه جدير بان يسمى الخاص وتارة يطلق التركيب مودنا بالشمول ويدل دليل غير متصل به في اللفظ بل لفظي منفصل او عقلي او حسي مثلا على انه مراد منه بعض الافراد فاهو حينئذ من استعمال اللفظ المفرد في غير ما وضع له بل هو استعمال المركب في غير ما وضع ليستعمل فيه اي في غير ما وضع له بالنوع وذلك يقتضي كونه مجازا مركبا تمثيلا بناء على ان استعمال الخبر في الانشاء منه على مختار التفتازاني في شرح الكشاف الا ان ذلك الدليل ان كان لفظيا منفصلا فقد خصصه بعد استعماله فيما وضع له مدة قبل ورود هذا المخصص وهذا غريب لاقتضائهم طريان المجاز على اللفظ بعد كونه مستعملا مدة حقيقة فالذي يظهر انه ليس من المجاز اذ لم يعمد له نظير ولا كنه من التمارض والا يلزم عليه ان تكون سائر القيود مجازا وذلك يفضي الى تكثير المجاز

صيغة العموم لم توضع لفهوم مشترك بين بل وضعت للكلية التي هي كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد وهذه الكلية لم يستعمل اللفظ فيها بل في غيرها فيكون مجازا. حجة التبريق ان القرينة المتصلة لا تستقل بنفسها فان الاستثناء والشرط والصفة لفظ لا يستقل وقاعدة العرب ان اللفظ المستقل اذ تعقه ما لا يستقل بنفسه صيرة مع اللفظ المستقل كلفظة واحدة ولا يشتون للاول حكما الا انه فيكون المجموع حقيقة فيما بقي بعد تخصيص * حتى قال القاضي وجماعة ان الثمانية لها عبارتان ثمانية وعشرة الا اثنين وتقول الحفصة الاستثناء كلكم بالباقي بعد الثنينا ومرادهم ما ذكر ٢٦٧ ❀ ناه واما التخصيص المنفصل كنهيم عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان والصبيان بعد

والامر بقتل المشركين ونهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الفرر بعد قوله تعالى واحل الله البيع فهذا لاجل استقلاله يستحيل جعله مع الاصل كلاما واحدا فيتمين ان اللفظ الاول استعمل في غير موضوعه فيكون مجازا وجوابه ان جعل غير المستقل مع الاصل كلاما واحدا غير صحيح فان الاخراج اجماعا واشتقاقا من الثني وهو فرع وجود شيء يرجع ويشئ عليه ومتى جعل الجميع كلاما واحدا بطل هذا كله بل الحق انه كلام اخرج منه كلام نعم معنى الكلام الاول لا يستقر حتى يتعقبه السكوت وعدم استقرار حكم الاول لا يصيرة جزء كلام ثم ان هذا اذا سلم يتأتى في المخصص اللفظي المنفصل وهو لا يتأتى في

وللزم ان يسكون المجاز يمرض للكلام بعد الاستعمال بمهلة . واما العام المراد به الخصوص من اول الامر وهو الذي قامت القرينة كالحس والعقل على تخصيصه فهو مجاز مركب قطعا ولا يظهر كونه مجازا مفردا الا في كلمة كل خاصة لان دلالتها على الشمول بالوضع لا بالاستعمال كما تقدم فاذا استعملت في الخصوص كانت مجازا مفردا . والى هذا التحقيق ترجع وتنكشف الاقوال السبعة في حكم العام المخصوص المستقراة من كتب الاصول وينتسب بعضها من بعض على ما فيها من تداخل وقله جدوى وطائل ❀ قوله حتى قال القاضي وجماعة ان الثمانية لها عبارتان الخ ❀ مبالغة في اعتبار المستثنى مع المستثنى منه كلمة واحدة فلذلك لم تبطل به نصوصية الاعداد ولا يريد القاضي انها عبارتان لانه اكبر من ذلك بل اراد ان عشرة الا اثنين اسم عدد مركب مثل واحد وعشرين فكما يركب بالزيادة يركب بالنقص ❀ قوله وقد قيل مامن عام الا وقد خص الخ ❀ كثير من العمومات لم يخص فقد صرح الشاطبي في اول الباب الثالث من كتابه المسمى بالاعتصام ان كل دليل شرعي كلي اذا تكرر في مواضع كثيرة وام يقترن به تقييد ولا تخصيص فذلك دليل على بقاءه على

المخصص العقلي فان العقل مستقل (وهو حجة عند الجميع الا عيسى بن ابيان وابانور وخصص الكرخي التمسك به اذا خصص بالمتصل وقال الامام فخر الدين ان خصص تخصيصا اجماليا نحو قوله هذا العام لمخصص فليس بحجة وما اظنه يخالف في هذا التفصيل لنا انه وضع للاستفراق ولم يستعمل فيه فيكون مجزا ومقتضيا لاثوث الحكم لكل افرادة وليس البعض شرطا في البعض والا لزم الدور فيبقى حجة في الباقي مد التخصيص) كونه حجة هو الصحيح قد ❀ وقيل ما من عام الا وقد خص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم روي ذلك عن ابن عباس

وحينئذ لا تبقى حجة في جميع عمومات الكتاب والسنة وذلك تعطيل للاستدلال بحجة عيسى بن ابان ان حقيقة اللفظ هي الاستفراق وهو غير مراد واذا خرجت الحقيقة عن الارادة لم يتعين مجاز يحمل اللفظ عليه اذ ليس البعض اولى من البعض فيتعين الاجمال فيسقط الاستدلال بجوابه هذا انما يصح اذا كان المجاز اجنبيا عن الحقيقة كالاسد اذا لم تكن الحقيقة فيها مرادة وليس بعض الشجعان اولى من بعض فيتعين الاجمال اما المجاز في العام المخصوص فتعين لانها ليس اجنبيا بل محل التجوز ما بقي بعد التخصيص فلا اجمال. واما مستند الكرخي في التفصيل فهو بناء منه على ان المخصص المتصل يصير مع الاصل حقيقة فيما بقي والحقيقة حجة والمخصص المتصل لا يمكن جعله حقيقة مع الاصل فتعين المجاز والاجمال وجوابه ما ٢٦٨ تقدم. واما تفصيل الامام فخر الدين فليس

تفصيلا في التحقيق بل راجع الى القول بانها حجة فان الله تعالى اذا قال اقتلوا المشركين ثم قال حرمت عليكم طائفة معينة لا اعينها لكم فلا شك انا تتوقف عن القتل قطعا حتى نعلم الواجب قتله من المحرم قتله وهذا لا يتصور فيما الخلاف بل هذا تفريع على انه بعد التخصيص حجة الا ان يكون التخصيص اجماليا. وقولي ليس البعض شرطا في البعض بهذه حجة الامام في المحصول وبسطها ان ثبوت الحكم في البعض الباقي بعد التخصيص اما ان يتوقف على ثبوته في البعض المخرج اولا يتوقف فان لم يتوقف كان حجة فيما بقي فان عدم ما لا يتوقف عليه لا يضر وان كان ثبوت الحكم في هذا البعض متوقفا على ثبوته في

اصله ومقتضى افظه من العموم كقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ﴿ قوله هذا حجة الامام الخ ﴾ اي على منع كون العام المخصوص حجة لا على تقييده المخصص تخصيصا اجماليا وحاصل احتجاج الامام على عادته راجع الى التجوز العقلي اي انه لا مانع عقلا من كونه حجة في الباقي بعد التخصيص وهذا لا يلاقي ما احتج به منكر و حجته من عدم وجود ما يعين المراد من مجازاته وهي الابعاض الباقية ﴿ قوله وذلك ان التوقف قسمان معي وسبقي الخ ﴾ الدور معي وتبعي وحاصل الدور في الوجود ممنوع لانه لا يكون الاتبعيا لاستحالة التضاييف في الاعيان والجواهر واما الامور الاعتبارية فيكون الدور فيها لانه اعتبار مثل ما في مقولة الاضافة. اما ما نحن بصدد فها هو من الدور الا في الفهم لان لفظ العام غير انظ المخصص ولا كنهها بعد العلم بهما يفهمان معنى وهو تخصيص مدلول العام بمدلول المخصص ونسبة معنى المخصص الى مدلول العام وذلك دور في الفهم لا في اللفظ هو قبيح في التعاريف

ذلك البعض فاما ان يكون ثبوته في ذلك البعض أيضا متوقفا على ثبوته في هذا البعض اولا فنحصل النوقف من الطرفين لزم الدور وان حصل من أحد الطرفين دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فيتعين ان الحق في هذا التقسيم ان ثبوت الحكم في هذا البعض المافي غير متوقف على ثبوته في ذلك البعض وحينئذ يكون حجة وهو المطلوب وهذه الحجة ضمنية بسبب اننا نأخذ التوقف من الطرفين. قولنا يلزم الدور قلنا لانسلم بذلك ان التوقف قسمان توقف معي وتوقف سقني والدور في الثاني دون الاول فان الانسان اذا قال لغيره لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج معي وقل الآخر له وأما لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج انت معي خرجا معا وصدقا معا

فيما التزماد ولا دور ولا محال اما ٢٦٩ ❀ اذا قال لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج أنت قبلي

وقال الآخر وانا لا اخرج

حتى تخرج انت قبلي فانها اذا

صدقنا في ذلك يستحيل

خروج واحد منهما للزوم

الدور في توقف خروج

كل واحد منهما على خروج

الآخر توقفا سبقيا فعلمنا ان

ان الدور انما يلزم من

التوقف السبقي دون

التوقف المعني والتوقف في

العموم بين بعضيه على وجه

المعية دون السبقية فلا دور

❀ فالحق حينئذ ان نقول

اللفظ اقتضى ثبوت الحكم في

جميع الافراد على وجه واحد

ونسبة واحدة والاصل عدم

الشرطية فلا يضر خروج

البعض عن الارادة ويكون

اللفظ حجة في الباقي فهذه

طريقة حسنة وسالمة عن

المنوع (والقياس على الصورة

المخصوصة اذا علمت جائز

عند القاضي اسماعيل منا

وجاعة من الفقهاء) اذا

خرجت صورة من العموم

بمخصص كما خرج بيع البر

متفاضلا من قوله تعالى واحل

الله البيع فهل يجوز قياس

الارز عليها بجامع القوت او

الطعم خلاف . حجة المنع ان

الصورة المخصوصة على

خلاف قاعدة العموم فلو

قسنا عليها افضى ذلك الى

تأخير مخالفة الاصل وكثرة

التخصيص وهو غير جائز.

❀ قوله فالحق الخ ❀ اي في دفع حجاج منكري الحجية ان نقول انما
كان دالا على جميع الافراد على نسبة واحدة فاذا اخرج البعض بقي دالا
على البقية على تلك النسبة السابقة فالاصل عدم التغير

❀ ترجمة القاضي اسماعيل ❀

والقاضي اسماعيل هو اسماعيل بن اسحق بن اسماعيل بن حماد بن
زيد الجهضمي الازدي مولى آل جرير بن حازم البصري ثم البغدادي
المولود سنة ٢٠٠ مائتين المتوفى سنة ٢٨٢ ثمانين وثمانيتين ومائتين وهو
من آل حماد بن زيد اعلام مذهب مالك بالعراق بيتهم من اجل بيوت
العلم به وارتفع مراتب السواد في الدين والدنيا تردد العلم في طبقاتهم
وبيتهم نحو ثلاثمائة عام من زمن جدهم حماد بن زيد واخيهم سعيد
ومولدهما نحو سنة مائة الى وفاة آخرهم المعروف بابن ابي يعلا قرب
الاربعمائة . اخذ عن حجاج بن منهال واسماعيل بن ابي اويس وغيرهما
من تلامذة مالك رحمه الله واخذ عنه عبد الله بن احمد بن حنبل ونفطويه
وابن الانباري والنسائي وكثير من علماء العراق والاندلس وقال ابو الوليد
الباجي انما بلغ درجة الاجتهاد وجمع آلتها من العلوم وبافت مكاتبة
في العربية الى حد ان تحاكم اليها المبرد وتعلم في مسألة ، ولي القضاء
زمن المتوكل ٢٤٦ واستمر فيه الى وفاته وكان كاتبه ابن سريج الشافعي
وحاجبه ابن عمه محمد بن يوسف بن يعقوب ومن لطائفه انه دخل عليه
يوما بحضور الفقهاء الوزير عبدون بن صاعد وكان نصرانيا فقام له
ورحب به فأنكر عليه بعض العلماء في مجلسه فقال قال الله تعالى لا ينهاكم

حجة الجواز ان قواعد الشرائع مراعاة الحكم والمصالح فاذا استثنى الشارع صورة لحكمة ثم وجد صورة اخرى تشاركها في تلك الحكمة وجب ثبوت ذلك الحكم فيها تكثيرا ❀ ٢٧٠ ❀ للحكم والمصالح وهذا مراعاته اولى

من مراعاة التخصيص فان ابقاء العموم على عمومته اعتبار لغوي ومراعاة المصالح اعتبار شرعي والشرع مقدم على الالة

(الفصل السابع في الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء ان التخصيص لا يكون الا فيما يتناوله اللفظ بخلاف النسخ ولا يكون الا قبل العمل بخلاف النسخ فانه يجوز قبل العمل وبعده ويجوز نسخ شريعتا باخرى ولا يجوز تخصيصها بها والاستثناء مع المستثنى منه كالفظة الواحدة الدالة على شيء واحد ولا يشت بالقربة الحالية ولا يجوز تأخيرها بخلاف التخصيص قال الامام والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشتراكها في الاخراج فالتخصيص والاستثناء اخراج الاشخاص والنسخ اخراج الازمان) كون التخصيص لا يكون الا فيما يتناوله اللفظ ❀ اصطلاح وعبرة لامعنى من المعاني فان القرائن أو غيرها اذا دلت على ثبوت حكم لعدة صور فاذا خرجت منها صورة من الصور كان ذلك كاخراج صورة من صور تناولتها صنف العموم غيرانه لا يسمى تخصيصا اصطلاحا ويدخل

الله عن الذين لم يقاتلواكم في الدين الآية وهذا الرجل يقضي حوائج المسلمين وهو سفير بيننا وبين المعتضد وهذا من البر فسكت الجماعة عند ذلك وله تأليف كثيرة منها احكام القرآن. ومعاني القرآن، وشواهد الموطأ. ولا نعرف منها في بلدنا شيئا رحمه الله

❀ الفصل السابع في الفرق بينهما ❀

وبين النسخ والاستثناء

اي في الفرق بين التخصيص من حيث الجملة ليصح مقابلته بالفرق بينه وبين الاستثناء ونحوه من المخصصات المتصلة كما افصح عن ذلك المص في الشرح وقدمه في الفصل الثامن من الباب الاول، وهذا الكلام يفضي الى ابطال المخصصات المتصلة من حيث هي واول من حام حول هذا هم الذين لم يذكرنا بدل البعض فيها نظرا لكون المبدل منه في نية الطرح ❀ قوله وبين النسخ والاستثناء الخ ❀ اما النسخ فيفارق التخصيص بالمتعلق به فتح اللام متعلق التخصيص الافراد ومتعلق النسخ النسبة. واما الاستثناء فيفارقه مفارقة الفرد لجنسه ❀ قوله اصطلاح وعبرة لامعنى من المعاني الخ ❀ اي انه شيء راجع للاصطلاح في مسمى التخصيص بدليل ان المتقدمين كانوا يطلقون اسم النسخ على ما يشمل التخصيص كما يعلم من كتب ناسخ القرآن ومنسوخه فقد ذكرنا ان حديث الرجم ناسخ لقوله تعالى الزانية والزاني مع كونه تخصيصا صريحا نعم انه مع كونه اصطلاحا أنسب بالمعنى اللغوي اذ التخصيص تعين شيء لشيء دون غير لا بخلاف النسخ فانه

النسخ فيما يتناوله اللفظ او ثبت بالقرائن او الفعل او الاقرار ولا يكون التخصيص الا قبل العمل لان التخصيص يسان للمراد فاذا عمل به صار الجميع مرادا فلا يبقى الاخراج بهذا ذلك الا نسخا وابطالا اما هو مراد

والتخصيص هو اخراج غير المراد من المراد بعد العمل بالجميع بتعذر ذلك ويجوز النسخ ايضا قبل العمل اذا علم ان مدلول اللفظ مراد. واما نسخ شريعت شرعية فذلك لم يقع بين الشرائع في القواعد الكلية ولا في المقائيد الدينية بل في بعض الفروع مع جوازها في الجميع عقلا غير انه لم يقع واذا قيل ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع فمعناه في بعض الفروع خاصة فالشريعة النسخة هي المتأخرة. واما تخصيص شريعت شرعية فيمتنع اما السابقة باللاحقة فلان التخصيص بيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فلو خصصت المتأخرة المتقدمة لتأخير البيان عن وقت الحاجة. واما تخصيص المتأخرة بالمتقدمة فلان عادة الله ان لا ينزل على قوم ولا يخطبهم الا بما يتعلق بهم خاصة فلو أنزل في المتقدمة ما يكون بيانا وتخصيصا للمتأخرة لحطوطا بما لا يتعلق بهم وهذا كقوله عادة ربانية لا وجوب عقلي. واما الاستثناء فهو ٢٧١ مع اللفظ المستثنى منه كالقطة الواحدة الدالة على معنى واحد وهو

ما بقي قول القاضي ابو بكر
فالحسنة لهما عبارةتان خمسة
وعشرة الاخسنة واعلم ان
تعليلهم ذلك بان الاستثناء
غير مستقل بنفسه يلزم ان
يكون التخصيص بالصفة
والشرط والغاية كذلك ولم
يذكروه الا في الاستثناء
وهنا فرق آخر يخص
الاستثناء وهو انه يخرج
من العدد فنقول له عشرة
الا اثنين وغير الاستثناء لا
يمكن ذلك فيه ولذلك لا
يثبت بالقرينة الحالية فانه
لو قال له عشرة الا اثنين
ودلت القرينة على انه اراد
خمس لزم ان يكون لفظ
العشرة قد استعمل مجازا
في الخمسة وتلك القرينة هي
دليل المجاز وذلك تمتع لان

ابطال وازالة قوله في القواعد الكلية النسخ هي اصول الشريعة
وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والاموال والاعراض ومكملات
ذلك قوله يجوز بالقرينة النسخ اي المانعة من ارادة العموم كالعقل
والحس قوله لان التخصيص مجاز النسخ اي عند ما يكون بالقرينة
وهو العام المراد به الخصوص او في كل كلمة كل خاص اما التخصيص
باللفظ فليس من المجاز بل يشبه ان يكون تمثيلا كما تقدم قيل هذا
قوله والصواب ان نقول الاخراج جنس للثلاثة النسخ يرجع الى
قوله في المتن «وقال الامام التخصيص كالجنس للثلاثة» وانما جعله غير صواب
لما فيه من ايهام جعل الشيء جنسا لنفسه ومراد الامام ان مفهوم
التخصيص وهو مطلق الاخراج يشبه الجنس ولهذا قال كالجنس ولم
يقال جنس او اراد التخصيص الغوري وهذا كله لا يدفع ايهام الفساد عن
عبارته قوله بذبح اسحق النسخ بناء على انه هو الذبيح وهو المنسوب

المجاز لا يجوز في لفظ العدد والتخصيص يجوز بالقرينة لان التخصيص مجاز والمجاز يدخل في العمومات اجماعا ولا يجوز ان يتأخر
الاستثناء فلا يقول له عشرة وبعد يوم يقول الا اثنين لاننا فضلنا في الكلام لا يستقل بنفسه وما لا يستقل بنفسه
لا يفرد بالنطق وكذلك الشرط والغاية والصفة. واما التخصيص بالمخصص المنفصل فلا يمكن جعله مع العام
المخصوص لفظا واحدا لاستقلال كل واحد منهما بنفسه والصواب ان نقول الاخراج جنس للثلاثة التخصيص
والنسخ والاستثناء فان الشيء لا يكون جنسا لنفسه فاذا قلنا التخصيص جنس للثلاثة لزم ان يكون التخصيص
جنسا لنفسه وهو محال وقولنا التخصيص والاستثناء اخراج للاشخاص والنسخ اخراج للزمان ليس على اطلاقه
بل يكون التخصيص في الزمان والاستثناء فنقول ما رأيت طول الدهر او في جميع الايام ومرادك عمرك خاصة وتسنني اياما
فنقول الايام الجمعة مثلا وهذا محسب ما يقع فيه العموم فان وقع في الزمان وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها او في الاشخاص
وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها وقد يقع النسخ ولا اخراج زمان كنسخ القطة الواحدة التي لا تعدد زمانها فلا يقبل الاخراج
لان الاخراج من الشيء فرع تعدد بين المخرج والمخرج عنه كأمير ابراهيم بذبح اسحق عليه الصلاة والسلام

لم يخرج منها بعض الازمة وبقي بعضها بد بطل المأمور به بالكلمية لكن ٢٧٢ ❀ الغالب مانع عدم كنسخ وجوب وقوف الواحد بالعمرة ثبت في بعض الازمنة وخروج المستقبل بعدها بالنسخ

(الباب السابع في اقل الجمع)
قال القاضي ابو بكر مذهب مالك رحمه الله ان اقل الجمع اثنتان ووافقهما القاضي ابو بكر على ذلك والاستاذ ابو اسحق وعبد الملك بن الماجشون من اصحابه وعند الشافعي وابي حنيفة رحمه الله ثلاثون وحكاه عبد الوهاب عن مالك وعندي ان محل النزاع مشكل لانه ان كان الخلاف في صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين لم يكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ وقد انفقوا على ذلك وان كان في غيرها من صيغ الجموع فهي على قسمين جمع قلته وهو جمع السلامة مذكرا او مؤنثا ومن جمع التكسير وهي ما في قول الشاعر بافعل وبافعال وافعلت * وقلمة يعرف الادنى من العدد وجمع كثرة وهو ما عدا ذلك فجموع القلمة للعمرة فما دون ذلك وجموع الكثرة للاحد عشر فاكثر هذا هو نقل العلماء ثم قد يستعار كل واحد منهما للاخر مجازا والخلاف في هذه المسألة انها في الحقيقة اللغوية فان كان الخلاف في جموع الكثرة

لمالك رحمه الله كما في جامع البيان والتحصيل ولم استطع توجيهه بوجه مقبول بل الذي يظهر ان الذبيح هو اسماعيل لحديث سكوتنا صلى الله عليه وسلم لمن قال له يا ابن الذبيحين ولان التضحية بقيت من المناسك عند العرب ولما وقع في جامع المعيار عن بعض العلماء نسيت الآن اسمها ان الله قال فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب قلت: وجه الدليل منه ان الله تعالى اعلم سارا بان سيكون لابنها اسحق ذرية وذلك ينافي حكمة الابتلاء بالذبيح بعد لان وعد الله لا يتخلف وانا ازيد دليلين اخرين أحدهما لان اسماعيل هو البكر باتفاق المؤرخين ولا شك ان الابتلاء بذبيح الوحيد اشد من الابتلاء بذبيح احد ولدين. وثانيهما ان الله تعالى لما ذكر قصة الذبيح في سورة الصافات اعقبها بقوله وبشرنا باسحق وهذا صريح في ان الغلام الحليم المأمور بذبحه هو غير اسحق

❀ الباب السابع في اقل الجمع ❀

صيغ الجموع لم تعرف في كلام العرب مراد بها المثنى وانما يستعمل ضمير الجماعة للواحد تعظيما نحو رب ارجعون وقوله «الافارحموني يا آله محمد» فلا يصح عن مالك هنا الا ما نقله القاضي عبد الوهاب وهو احد اساطين مذهبهم ومحققى فقهاء وفروع المذهب تشهد له فان من اعترف بدراهم لزمته ثلاثة وقد انكر الرهوني شارح مختصر ابن الحاجب نسبة ما قاله الباقلاني لمالك رحمه الله واما حماد قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس على الاخوين فلدليل مقابلته بقوله وله اخ واخت وكذلك في الفرائض مهما قبل الواحد بالجمع فالمراد بالجمع ما يشمل الاثنين

فأقلها أحد عشر فلا معنى للقول بالاثنتين والثلاثة وإن كان في جموع القلعة فهو يستقيم لكنهم لما اثبتوا الأحكام والاستدلال في جموع الكثرة علمنا أنهم غير مقتصرين عليها وإن محل الخلاف ما هو أعم منها (لاهي) مثال جمع السلامة ما جمع بالواو والنون أو الياء والنون نحو مسلمون ومسلمين أو بالالف والتاء وهو الموثث نحو مسلمات وعرفات. ومثال أفعل أفلس ومثال أفعال ٢٧٣ ۞ اجمال واحمال ، ومثال أفعله أرغفه ومثال فعلة نحو صبية وغلبة فهذه

هي جموع القلعة إذا كانت منكورة تكون للعشرة فدونها إلى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف وإن كانت معرفة صارت لما لا يتناهى وهو العموم ولا يبقى لمسامها أقل ولا أكثر بل رتبة واحدة وهي العموم بخلاف المنكر فإن مسماه وهو كونه جمعا متردد بين مراتب مختلفة وكل تلك المراتب يصدق عليها أنها جمع فالف رجل جمع ورجلان وثلاثة جمع قال صاحب المفصل قد يستعار لفظ الجمع الموضوع للقلعة للكثرة والموضوع للكثرة للقلعة وقوله قد

يستعار كل واحد منهما للآخر يدل على أنه ليس موضوعاً له فإن الاستعار مجاز أجماعاً وكذلك قال ابن الأنباري قد يستعار كل واحد منها للآخر بسبب اشتراكهما في معنى الجمع فابداؤه للعلاقة المصححة للمجاز دليل المجاز وكذلك قال غيرهما واستشكل جماعة من المفسرين والنحاة قولهم تعالي ثلاثة قروء فقالوا

ترجمة أبي اسحق الأسفرائيني ۞

والاستاذ أبو اسحق لقب إذا أطلق في هذا الفن ينصرف إلى الشيخ إبراهيم بن محمد الأسفرائيني الشافعي ولد بأسفراءين (بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وفتح الفاء والراء بلدة بنوحي نيسابور) وتوفي في نيسابور سنة ٤١٨ ثمان عشرة وأربعمائة يقال أنه بلغ درجة الاجتهاد أخذ عنه القاضي أبو الطيب الطبري وأبو القاسم القشيري وكان معاصراً للباقلاني وابن فورك فقال فيهم صاحب ابن عباد « الباقلاني بحر مفرق وابن فورك صلد مطرق والأسفرائيني جمر محرق » الف الجامع في أصول الدين وتعليقته في أصول الفقه

ترجمة عبد الملك ابن الماجشون ۞

وابن الماجشون هو عبد الملك ابن عبد العزيز بن أبي سلمة شهر الماجشون المالكي من اصحاب مالك أصلهم من أصبهان ثم سكنوا المدينة ولد بها في حدود سنة ١٥٠ خمسين ومائة وتوفي بها سنة ٢١٢ ثنتي عشر ومائتين وهو من بيت عالم وفتوى أخذ عن مالك وكان فصيحاً لأنه نشأ بالبادية مع أخواله بني كلب فروي أنه كان إذا ذكر مع الشافعي لم يعرف الناس كثيراً مما يقولان لأن الشافعي أيضاً تأدب بهذيل في البادية رحمهما الله

ثلاثة دون العشرة * فكان المنطبق عليها اقراء الذي هو افعال لانها من صيغ جموع القلّة اما قروء فعول فهو من جموع الكثرة فلم عبر به عن الثلاثة مع امكان التعبير بما ينطبق على الثلاثة وهذا كله يقتضي ان جمع الكثرة لم يتناول ما دون العشرة الا مجازا ولا يتناوله حقيقة ويشكل جعل اقل مساواة لثلاثة بل أحد عشر وهذا موضع صعب وكثير من الفضلاء قال الجواب عنه أن الكلام في هذه المسألة انها هوفي الحقيقة العربية دون اللغوية والعرف سوى بين القسمين القلّة والكثرة فلذلك اطلقت الفيا في القسمين وهو جواب لا يصح لان مجتث العلماء في أصول الفقه المهتم منه الحقيقة اللغوية دون غيرها وهي المراد بقولنا الامر للوجوب والامر للتكرار والصيغة للعموم والامر للفور والنهاي للتجريم وغير ذلك من المباحث انما يريدون الحقيقة اللغوية وهي المهمة في اصول الفقه حتى اذا تقررت حمل عليها الكتاب والسنة وثانيها اذا سلم له ان مجتثهم في ٢٧٤ ❀ الحقيقة العرفية فلم لم يذكروا اللغوية وكيف ياتي أن يعتقد فيهم انهم تركوا المهم ابدا ولم يذكروا الا غير المهم ونالها أن الكلام لو كان في الحقيقة العرفية لكان استدلالهم بالعرفيات وكانوا يقولون لان اهل العرف يقولون وهم لا يقولون ذلك بل يقولون في استدلالهم فرقت العرب بين ضمير وضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا ضرب ضربا ضربوا وقالوا رجلان ورجال ففرقوا بين التثنية والجمع ويستدلون بآيات الكتاب العزيز وذلك كلام يقتضي انهم لا يريدون العرف فان من ادعى العرف غير

❀ ترجمة ابن الانباري ❀

وابن الانباري هو عبد الرحمن بن محمد ابو البركات كمال الدين

النحوي الشافعي المولود سنة ٥١٣ ثلاثه عشره وخمسائة المتوفى سنة

٥٧٧ سبع وسبعين وخمسائة كان اماما في النحو قرأ على الجواليقي وابن

الشجري والى اسرار العربية والميزان في النحو وطبقات الادباء رحمه الله

❀ قوله فكان المنطبق عليها اقراء ❀ دفعه ان صيغ العموم لا تتناوب

ولعل مناسبة ذلك في هاته الآية الاشارة الى وجوب استكمال العدد حتى

تكون الثلاثة لتمامها شبيهة بعدد الكثرة فاستعملت لها صيغته ❀ قوله

اللغة لا يمكنه التمسك بالقرآن فانه لم ينزل بالعرف بل باللغة وهذا واضح وحينئذ يتعين انهم يريدون الحقيقة اللغوية وهي مشكلة كما تقدم بل الذي تقتضيه القواعد أن يقولوا أقل مسمى الجمع المكثر من جموع القلّة اثنان او ثلاثة وأقل جموع الكثرة المنكرة أحد عشر هذا متجه لا خفاء فيه اما التعميم فشكل جدا ومقتضى القواعد ان القائل اذا قال لله على صوم شهو ران يلزمه احد عشر شهرا لانه جمع كثره او صوم ايام ان يلزمه ثلاثة لانه جمع قلّة او قال علي له دراهم او دنانير ان يلزمه أحد عشر لانه جمع كثره وتقرر الفتاوى واقضية الحكم على هذه الصورة حتى يشت لهذه القواعد ناسخ عرقي او شرعي فهذا وجه الاشكال وانا الآن احري على عاداتهم في الحجاج فاقول حجة القول بالثلاثة ما تقدم من تفرقة العرب بين التثنية والجمع ضميرا وطاهرا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولان المتبادر للفهم عرفا فوجب ان يكون لغة كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير فن قال معي دراهم لا يفهم السامع الا ثلاثة فاكثر. حجة الاثني قولنا تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاطلق ضمير الجمع الذي هو الواو على الطائفتين وهو تثنية وقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكما في الحرف اذ نقش فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين فقولنا لحكمهم ضمير جمع عائد على داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام فدل على ان الاثني يصدق عليهما الجمع

وقوله تعالى وهل أتاك نبأ الخصم إذا تسوروا المحراب الى قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة فقالوا ان هذا اخي يقتضي انهما كانا اثنين ومع ذلك فقال تعالى اذ تسوروا المحراب وهو ضمير جمع وكذلك قوله تعالى قالوا لا تخف يدل على ان الاثنين يصدق عليهما لفظ الجمع والجواب عن الاول ان الطائفة جماعة والجماعتان جمع بالضرورة فلذلك عاد عليه ضمير الواو وقوله تعالى لحكمهم عائد على الحكمين والمحكوم له والمكوم عليه فهم ٢٧٥ اربعة والمصدر كما يضاف للفاعل يضاف للمفعول فاضيف للجمع وعن الثالث ان الخصم في اللفظة يصدق على الفرد والمثنى والجمع تقول العرب رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم كما تقول رجل ضيف ورجال ضيف ورجال ضيف فلما كان الخصم يطلق واحدة على الجمع اطلق تنيتهما على الجمع كما تقدم في التنية وربما استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فسمى الاثنين جماعة. وبان معنى الجمع حاصل في الاثنين فوجب صدق الجمع عليهما والجواب عن الاول ان معناه فضيلة الجماعة تحصل للاتين فلما راد الحكم الشرعي لا اللاغوي فانه عليه الصلاة والسلام انما بعث

كما يضاف للفاعل يضاف للمفعول فاضيف الخ اي قطع النظر عن اعماله واضيف اضافته الاسماء الجامدة اي للحم الملبس بهم وكون البعض فيه فاعلا والبعض مفعولا هو معنى لا اعراب قوله اطلق تنيته على الجمع الخ سبق قلم صوابه اطلق الجمع على تنيته وهذا الجواب تكلف بل التحقيق ان الخصم وان كان اثنين الا ان عادة الخصومات ان يتبعها الشهود ويتألب عليها المتطلعون والفوغاء فلا شك ان الخصم هنا اثنان ولا كن المتسورين هم الخصم ومن يتبعهم ويشهد لذلك قوله فنزع منهم فان داوود عليه السلام في شجاعته وبطشه لا يفزع من شخصين وقد ذكر صاحب الكشف هنا جوابا غير تام وفيما ذكر نالا غنية ،

تم الجزء الاول من التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح ويليها الجزء الثاني بتدري من الباب الثامن في الاستثناء وكان تمامها به طبعة النهضة في ذي الحجة

سنة ١٣٤١

بيان الشرعيات . وعن الثاني ان معنى الضم والاجتماع صادق على التنية والاثنين اجماعا انما الكلام في الفاعل الجموع هل تصدق على الاثنين حقيقة ام لا فاين احدهما من الآخر (فائدة) على ما تقدم من لفظ تنيع القامة والكثرة يكون ضابط جمع القلة هو اللفظ الموضوع للاتين فاكثر او الثلاثة فاكثر على الخلاف بقيد كونه لا يتعدى العشرة فهو موضوع للقدر المشترك بين هذه الرتبة الحاصلة من ثلاثية الى العشرة وجمع الكثرة هو اللفظ الموضوع للاحد عشر فاكثر من غير حصر فهو لا قدر المشترك بين هذه الرتبة التي لانهاية لها بقيد كونها لا تنقص عن الاحد عشر فسماعها غير محصور بخلاف مسمى جموع القليلة (فائدة) معنى قول العلماء اقل الجمع اثنان او ثلاثة معناه ان مسمى الجمع مشترك فيه بين رتبة كثيرة واقل مرتبة يصدق فيها المسمى هي الاثنان فيصير معنى الكلام اقل مراتب مسمى الجمع اثنان او ثلاثة

فهرس اصلاح الخطأ الواقع في الجزء الاول من حاشية التنقيح

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
٢٢	٦	المطابق او المخالف	المطابق للواقع او المخالف
٢٩	٥	هذا السؤال	هذاسؤال
٣٦	٩	« دونه خرط اقتاد »	الصواب حذف علامة حكاية القول
»	٢٠	بعد تعييني	بعد تعييني
٤١	٣	المبحث	المبحث
»	٦	ولا تقربوا	ولا تقربوا الزنا
٤٢	١٧	للوضع	للواضع
»	٢١	يقصد بها	يقصد منها
٤٣	٦	مسماة	مسماة
»	٧	لفظ المشترك	لفظ مشترك
٥١	١	على التجرد	على التجدد
»	»	زيادة	زائدة
٥٢	١٨	في اول الامر	من اول الامر
٥٤	٩	ينقسم فحوى	ينقسم الى فحوى
٥٥	٩	وعمره ثلاثة	وعمره ثلاث
٥٥	١٦	زهد فيه .	يوضع هنا قولي ومدحه اعري الى قولي
			عتاب الواقع في صحيفة ١٠٧ سطر ١٨ أثناء
			ترجمة الابري
٦٠	٤	وصفية واسم وحكم اصطلاحية لجنسه	وصفية اصطلاحية واسم لجنسه وحكم
٦١	٩	وان النهي	او النهي
٦٢	٢٠	ثمان	ثمان
٧٢	٧	الامال	الامثال
٧٢	١٣	والعقل الى الخ	والعقل الخ
٧٦	٨	يخفى بالكسر الا ترى	يخفى الا ترى
»	١٠	حلال وفلان	حلال بكسر الحاء وفلان
٧٧	٣	بيع	يبع

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
٧٧	٤	تعالى الصبي ليستاذنكم	تعالى ليستاذنكم
٨٢	١٦	الحديث	الحديث
٨٢	١٧	الوجوب الخ (متى وجد السبب	الوجوب الخ) متى وجد السبب
٨٥	٣	اما بفعل	اما لفعل
٨٦	٧	اذ لم ياخذ	اذ لم يوخذ
٨٦	١٣	هي اشدها	هي اشد
٩٤	١١	حبث اشط	حيثما شرط
»	٢٠	متعلقها	متعلقة بها
٩٥	٩	فا ليس	فليس
»	١٣	فقله	قوله
١٠٠	١٦	من - وعقلي	من قواعد - وعقلي
١٠١	٦	» والمفسدة	» والمفسدة
١٠٤	٦	فعبين	وبين
١٠٥	١٧	عن التنزل	على التنزل
١٧	١٨	وسدحه المعري - الى قوله - عتاب	الصواب ان يوضع هذان السطران في ترجمة
			القاضي عبد الوهاب بصحيفة ٥٥ في السطر
			١٦ لوقوع سهو في وضع ذلك هنا
١١٢	٦	العفو	العفو
١١٦	١٥	قدر	قرر
١٢٢	١٤	با التعدية	بالتعديّة
»	١٦	ينمسخ	يتمسح
١٢٦	١٤	انما يثبت	انما ثبت
١٢٧	١٠	موكولا	موكول
١٢٨	١٢	المقسم	المقسم بكسر السين
»	١٤	بكسر السين ليس بالامر	ليس بالامر
١٣١	٥	تحتها فان	تحتها . فان
١٣٢	٩	وينوي	وينوي

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
١٣٤	١٢	ققصد	قصد
١٣٧	١٤	فلعله وقع من شهو	فلعله سهو وقع من
١٤١	١١	الذي ذكره	الذي ذكروه
١٤٥	١٨	اشترك	الاشترك
١٤٩	١٣	حيث	حين
١٥١	١٥	قال اصحاب	قال متقدمو اصحاب
١٥٤	١٥	ولا يخرج	ولا يخرج بتشديد الراء
١٥٦	٣	برادفة	بمرادفة
١٦٢	١٣	غلوهم في فيما	غلوهم فيما
١٧١	١٢	والدين	والذين
١٧٢	١٣	عند وهو المباشرة	عند المباشرة
١٧٣	٢١	رحم الله . والجمهور	رحم الله والجمهور (بدون فصل)
١٧٤	١	تفرقتهم	تفرقتهم
١٧٥	١٢	قضاء	قضاء
»	١٤	للأمار	للأمار
١٩٠	٥	تقيده	تقيده
»	١١	ادارة	ارادة
١٩٢	١٢	للمقصد	للمقصد
١٩٣	٢٠	اراد مدلول	اراد ان مدلول
»	٢١	كفا لا كافتضاء	كفا كافتضاء
١٩٥	١٣	احد وعشرين	احدي وعشرين
٢٠١	٩	ان لم	ان نلم
٢٠٢	١٦	الان العشرة	لان العشرة
٢٠٤	١٥	الى التعريف	الى تعريف
٢٠٦	١	وضعت	وضعت
»	٢	بضمته	بضمته
٢٠٧	٢	اللفظ	للفظ
»	١١	دلالتها	دلالتها

صحيحة	سطر	الخطأ	الصواب
٢٠٨	٣	الاستعمالي	الاستعمال
٢١١	٢	حقيقتة	حقيقة
٢١٢	»	والعدة	والعمدة
٢١٣	١٣	لكل	الكل
»	١٦	متناخس	متشاخص
٢١٤	٧	اسحاق السكيت	اسحاق ابن السكيت
»	٨	الدالي	الدال
٢١٥	١٤	متعلقها معين او خاص مبهم	متعلقها خاص معين او مبهم
»	١٦	يذكر المعلق	يذكر المتعلق
٢١٦	١١	جلمة	جبهة
٢١٨	٧	احدهما	احدهما
٢٢٠	٣	القرير	الفرير
»	٤	الفرار	الفرير
٢٢١	١٤	المواد	المراد
٢٢٣	٧	اسور	السور
٢٢٣	٨	احمد عبد الغفار	احمد بن عبد الغفار
٢٢٤	٨	المعطوف وظاهر	المعطوف اي اذا كان المعطوف عليه لفظا من الفاظ العموم وعطف عليه فالعطف لا يقتضي عموم المعطوف ان لم يكن المعطوف من صيغ العموم . وظاهر صريح في انه
٢٢٥	٣	صريح انه	العموم
»	١٧	العموم	العموم
٢٢٦	١٧	قراي	فراي
»	١٨	وراي	وراي
٢٢٧	٥	بعد حجة	بعد صحة
»	١١	المراد المراد بيان	المراد بيان
»	١٤	الاصول	الاصول

صحيحة	سطر	الخطأ	الصواب
٢٢٩	٣	ومعنى	ولامعنى
٢٣٣	٤	وبقرينة	ولقرينة
٢٣٤	١٥	مهم	مهم
»	١٦	لا ينحصر فيه	لا يختص به
٢٣٧	٣	بانها	فانها
»	٢١	والتحقيق ان قضية	فقضية
٢٣٨	٩	ان تقيضهما	ان تقيضيهما
٢٤٠	١٣	لتعارض	كتعارض
٢٤٤	٣	ابن سريج	ابن سريج
٢٤٥	١٤	دائما	دائمة
٢٤٦	١	اي « لا يرث »	اي لا يرث
٢٥٢	٤	جفاء	خفاء
٢٥٣	٦	لا بعدو	لا يعدو
٢٥٤	١٤	العام	العموم
٢٥٥	١٨	يعتد بيها	يتمد بها
٢٥٦	١٤	سراحي	شراحي
»	٢٠	بالخالف	بالخلف
٢٥٨	١	الرجعات	الرجعات
٢٦٢	١٣	عدو الآية	عدوا الآية
٢٦٦	٢٠	والا يلزم	والالزم
٢٧٢	١٣	لم تعرف	لم تعرف

فهرس الابواب وأهم المباحث الواقعة في الجزء الاول من حاشية التنقيح

صحيحة	
٢	الديباجة
٤	الباب الاول في الاصطلاحات فيما توجبه ابتداء اهل الاصول بهذه المباحث وهل هي هنا مقدمة كتاب ام مقدمة علم
١	مبحث كون الكناية لا تجوز في الحدود والفرق بينها وبين المجاز في ذلك
١٣	مبحث في كون الناطق في تعريف الانسان ما هو
١٦	الفصل الثاني في تعريف اصول الفقه
٢٠	مبحث في ان السلام في قولهم الاحكام في تعريف الاصول ماهي
٢٣	مبحث في تحقيق كلام المصنف في الجواب عن السؤال الثالث
٢٥	الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل وفيما تحقيق ان المنقولات هل هي مجاز
٢٦	الفصل الرابع في الدلالة
٢٩	مبحث الجواب عن اشكال اورده المصنف على دلالة العام
٣١	الفصل الخامس في الكلي
٣٢	الفصل السادس في اسماء الالفاظ فيما تحرير الفرق بين علم الجنس واسم الجنس وتحرير وضع الضمير وغيره من المعارف
	وفيما ٤٢ دفع اشكال المصنف عن تعريف العام
٤٦	الفصل السابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز . تحقيق ٥٠ معنى قولهم اسم الفاعل حقيقة في الحال
٥٢	الفصل الثامن في التخصيص
٥٤	الفصل التاسع في لحن الخطاب فيما ٥٧ بحث المصنف مع الشيخ ابن أبي زيد في الاستدلال على وجوب صلاة الجنازة وما اعتدنا به للشيخ ابي محمد ابن ابي زيد رحمه الله
٦٣	الفصل العاشر في الحصر . فيه تحقيق مسألة عدم المبتدأ والخبر من طرق الحصر
٧٠	الفصل الثاني عشر في التصديق
٧٤	الفصل الثالث عشر في الحكم . فيه تحقيق صحة تعريف الحكم الشرعي ودفع ما اورده المصنف واجوبة اسئلته
٧٩	الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادة فيما تحقيق مسألة اشتراط تقدم الوجوب في القضاء او تقدم سببه وكلام المصنف في مسألة العدم والممكنة . وتحقيق المذهب الحنفي في اقتضاء النهي الفساد

- ٩١ الفصل الخامس عشر فيما تنوقف عليه الاحكام . فيه تحقيق مسألة اشتراط العلم بالسبب . وفيه تصحيح لكلام المصنف في اجتماع خطاب التكليف والوضع
- ٩٨ الفصل السادس عشر في الرخصة والعزيمة . فيه تحقيق كلام الامام ودفع بحث المصنف معه .
- ١٠٢ الفصل السابع عشر في الحسن والقبح
- ١١١ الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق
- ١١٢ الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص والمساواة
- ١١٣ الفصل العشرون في المعلومات
- ١١٤ الباب الثاني في معاني الحروف فيه دفع اشكال عن قوله صلى الله عليه وسلم للخطيب . بس خطيب القوم انت . ووجه زيادة الباء في قوله تعلى وامسحوا براء وسكم
- ١٢٤ الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ وفيه ١٢٩ تحقيق المذاهب في استعمال المشترك واستعمال اللفظ في حقيقتها ومجازة وعموم المجاز
- ١٤٨ الباب الرابع في الاوامر
- ١٤٠ الفصل الاول في مسمى الامر فيه مسألة الفور والتكرار
- ١٦١ الفصل الثاني اذا اورد بعد الحظر
- ١٦٥ الفصل الثالث في عوارضه
- ١٦٦ الفصل الرابع في تكليف مالا يطاق
- ١٦٧ الفصل الخامس فيما ليس من مقتضى الامر . فيه تحقيق مسألة تعلق الامر في الازل بالمعدوم ونفعها في علم الاصول
- ١٧٦ الفصل السادس في متعلقاته . فيه مسألة الواجب الموسع وتحقيق مذهب الحنفية وفيه تحقيق مسألة الامر المتعلق على الاسم
- ١٨٥ الفصل السابع في وسيلته
- ١٨٦ الفصل الثامن في خطاب الكفار وتحقيقها وتحقيق المذهب المالكي فيها
- ١٩٢ الباب الخامس في النواهي
- » الفصل الاول في مسمى النهي
- ١٩٦ الفصل الثاني في اقسامه
- ١٩٨ الفصل الثالث في لازمه فيه تحقيق مسألة اقتضاء النهي الفساد
- ٢٠١ الباب السادس في العمومات فيه تحقيق تعريف العام وتحقيق عروض العموم له

- ٢٠٥ الفصل الاول في ادواته فيه تحرير استغراق الجمع المعروف بال . وتحقيق ان النكرة المنفية بلا للعموم سواء رفعت ام فتحت . وتحقيق الفعل في سياق النفي وتحقيق عموم حكميات الاحوال . وتحقيق مسألة العطف على العام هل يقتضي العموم
- ٢٣٠ الفصل الثاني في مدلول العموم فيه البحث في عموم من وما في الاستفهام وان التحقيق عدم عمومهما وفيه ابطال قاعدة المصنف ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والازمنة
- ٢٤٠ الفصل الثالث في مخصصات العموم فيها التخصيص بالعوائد والفرق بين العوائد العامة والعوائد الفردية
- ٢٥٣ الفصل الرابع فيما ليس من مخصصات العموم فيه تحقيق المذهب المالكي في التخصيص بالسبب وفيه تحقيق كلام المصنف في التخصيص بالنية وفيه مسألة عطف الخاص على العام لا يخصص
- ٢٦٥ الفصل الخامس فيها يجوز التخصيص اليه
- ٢٦٦ الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص
- ٢٧٠ الفصل السابع في الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء
- ٢٧٢ الباب السابع في اقل الجمع



فهرس التراجم الواقعة في الجزء الاول من حاشية التنقيح

صحيفة	صحيفة
١٢٥ ترجمت ابن يهيش	٩ ترجمت الحسرو شاهي
١٣٣ » الباقلاني	١٨ » المازري
١٣٨ » الانباري	١٩ » ابي اسحاق الشيرازي
١٤٦ » سعيد بن المسيب	٢٢ » الأمدى
١٥٣ » ابن القصار	٢٤ » ابن عطية
١٧٧ » الكرخي	٢٧ » ابن سينا
١٨٤ » ابي الطاهر المالكي	٥٥ » عبد الوهاب
١٩٥ » ابي هاشم الجبائي	٥٥ » الباجي
١١٢ » ابن السيد	٦٢ » التبريزي
٢١٢ » عبد القاهر	٦٨ » الاصمعي
٢١٤ » ابن السكيت	٧٠ » المتنبي
» » » كراع النمل	٨١ » داوود عليه السلام
٢٢٣ » ابي علي الفارسي	٨٢ » تبع اسعد
» » » ابن دريد	١٠٧ » الابهري
٢٣٢ » الصيرفي	١٠٨ » ابي الفرج
٢٤٣ » عيسى بن ابان	» » » ابي الحسين البصري
٢٤٧ » فاطمة ابنة قيس رضي الله عنها	١١٥ » عبد بن الحسحاس سحيم
٢٥٩ » ابي نور	١١٨ » العز بن عبد السلام
٢٦٩ » القاضي اسماعيل	١٢٤ » صهيب رضي الله عنه

اصلاح ما وقع من الخطأ في الشرح

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
وليس	ولبس	٧	٦
الثانية	الثانيه	٩	»
الكتابة	الكتابه	١١	»
بينهما	بيهما	٣٢	»
واللفظ	واللفظ	»	»
يعرف	بعرف	٢٧	»
رجل	رجل	٣	٩
معرفة	معرفة	٢٢	»
غروبها	غروبهما	٣٦	١١
والرسم	ولرسم	١	١٢
يصح	لصح	٣٧	»
ويفرض	وبقرض	»	١٣
خارجا	خارجا	»	»
يوجد	يوجد	»	»
عقلي	عقلي	١	١٤
بعرف	لعرف	٢٥	١٥
وبقي	وبقى	٢٣	١٧
تقول	تقول	٤	١٩
ظن لا علم	ظن لا علم	٧	٢٠
التقليد	التقليد	٢٧	٢٢
وأصل	واصل	٣٦	٣٢
القسمية	القسمية	»	»
قرينة	قرينة	٢٧	٣٧
أنت	ألت	١٤	٩
لاجنبي	لاجني	٧	٤٧
تصرفنا	صرفنا	٣٤	٤٨

صحيحة	سطر	الخطأ	الصواب
» »	٣٦	رابع	راجع
٤٩	٣	لين	ين
٥٣	٣٣	خالق	خالق
٥٩	١٨	يون	يكون
٦٠	١٧	نقص	نفس
٦٨	١٨	لقول	تقول
» »	٣٢	ايك	اياك
٧١	٧٦	هو هو الفنى	هو الفنى
٧٢	٣٥	منا كان	ما كان
٧٦	١	كلقدير	كتقدير
٧٩	٢٤	الموصول	المحصول
٨١	١٤	يحكم	ويحكم
» »	٣٣	وقها	وقتها
٨٤	٣٠	متعالى	تعالى
٨٥	٢٣	ان	أن
٨٦	٤	تبنى	تبنى
٨٧	١	المذهبن	المذهبن
٩٠	١٣	وجوب	وجوب
» »	١٩	رفيق	رفيق
٩٤	١٣	امره	امرئى
» »	٣٤	ما يترب	ما يترتب
» »	» »	التكليف	التكليف
٩٨	٥	يه نع	يمنع
» »	١٤	التملدي	التمادي
١٠١	١٩	السير	اليسر
١٠٢	٣٣	النياب	النياب
١٠٣	٣٠	الطبيات	الطبيات
١٠٤	٢	كلها	كلها

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
الافعال :	لافعال	٩	» » »
ارتفاعهما	ارتفاعهما	٣٧	١١٣
فلذلك	والفرق فلذلك	١	١١٧
اقرارا	اقرارا	١١	١١٩
عربية	عربية	٣	١٢٢
للالمة	للالمة	١٨	» » »
يتكرر	يتكرر	٣٠	١٢٣
زيد	زبد	٣٢	١٢٥
اتوا	اتوا	٣	١٢٦
والاتي	والاتي	٤	» » »
قوم	قوم	١	١٥٠
النشوز	النشور	٣٠	١٥١
الله	الله	٢٨	١٥٤
حيث	حيث	١٩	١٥٨
لانسمي.	لانسمي	٢١	١٦٠
بقتضي :	يقضي	٥	١٦٤
اعظم من	اعظم ن	٣٤	» » »
يحكم	يحكم	١٢	١٦٥
بقي	بقي	١٠	١٦٦
يرد	يريد	١	» » »
ابي بكر	ابي لكر	٣٧	١٦٧
فيوقعه	فيوقعه	٠٤	١٦٨
حقيقة	حقيقة	٣٣	» » »
فيها	فيها	» »	» » »
القديم	القديم	٦	١٧٠
معط	فقط	٤	١٧١
تعلق	تلق	٢٨	١٧٢
أمرأ	امنا	٣٣	١٧٣
يصدق	يصدق	٧	١٧٥

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
رضي	رضى	٣٣	» » »
الشهادة	الشادة	٣٥	١٧٩
تقرر	تقرر	٢٠	١٨٠
وسمي	وسمى	٢٥	» » »
فيضيع	فيضيع	٣٦	» » »
الواجب	الواحب	» »	» » »
شيئا	شياً	٣٩	» » »
أجزأ	أجرا	٢٣	١٨٤
المقتدرين	المعتدريين	٢	٩٠
واستيقنتها	واستيقنتها	٢٧	» » »
يقطع	يقطع	١٤	١٩١
وأما عدم حصول	وأما حصول	٢٧	١٩٢
النهى	النهى	٩	١٩٦
الجمع	الجمع	١٦	١٩٧
يقتضي	يقتضى	١٠	١٩٩
المعاملات	المعاملان	٣٤	» » »
قالوا	قالو	٣	٢٠٠
ابو حنيفة	ابوا حنيفة	٣٣	» » »
في حالة	في حاله	٩	٢٠١
فتخفف	فتخففص	٣٣	٢٠٦
عرب	عرب	٣٠	٢١٣
ومنهم من يقول	ومنهم يقول	٧	٢١٦
يزيد	يزيد	٢	٢١٧
قاعدة	عدة	٣	» » »
في المحرم	في في المحرم	١	٢١٩
الاختيار	لاختيار	٨	» » »
بها	لها	٣٠	٢٢٠
المستقبل	المستقبل	٦١	٢٢٢
انعدم	نعدم	٣٥	» » »

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
باعتبار	باعنبار	٣٢	٢٣٠
الشافعية	الشافعة	٣	٢٣١
فامرأته	فامرته	٣٢	٢٣٢
عند	عند	١٢	٢٤٠
الظاهر	الظاهر	٢٧	» » »
سريج	سريج	١٣	٢٤١
مطرده	مطرده	٣٣	٢٤٢
زماننا	زماننا	٣١	٢٤٤
الاحاديث	لاحاديث	٣٦	» » »
الله	لله	٣٧	» » »
فأما	فأما	» »	» » »
بالتهمة	بالتهمة	٣	٢٤٧
بالظن	بالظن	٧	» » »
ايهان	ايهان	١٦	٢٥٠
الميتة	الميتة	٢	٢٥٥
وكذلك	كذلك	٢	٢٥٧
المخصصات	لمخصصات	٣	» » »
يستقل	يستقل	٤	» » »
المستقبل	لمستقبل	٥	» » »
المتقدم	لمتقدم	٣٠	٢٦٠
ومساويه	ومساوية	٢٨	٢٦١
بالرشيدات	بالرشديات	٣٦	٢٦٣
فمهما	فمهما	٣	٢٦٥
بغير	بغير	١	٢٦٦
فكاحها	فكاحها	١	» » »
بعد	عد	٦	٢٦٧
واشتقاقه	واشتقاقه	١٩	» » »

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
استقرار	استقراره	٢٦	« « «
وقد قيل	قد وقيل	٣٥	» » »
مرجح	مرجح	٣٢	٢٦٨
البيع	البيع	٣٠	٢٦٩
فالتخصيص	فالتخصيص	٢٣	٢٧٠
شريعة	شريعة	٢	٢٧١
المتأخرة	المأخرة	٤	» » »
انفقوا	انفقوا	٢٠	٢٧٢
المنكر	المكر	٢٨	٢٧٤
أناك	أناك	١	٢٧٥
ألفاظ	الفظ	٢٦	» » »

تنبيه

قد وقع اصلاح ما جرى في الطبع من التصحيف في الشرح وضربنا صفحا عن اصلاح بعض النقط الغير الخارجة الناشئة عن نقصان في اصل الحرف او تكسير فيها وذلك لا يكلف الناظر أدنى تأمل ولا يتعلق به الا المولع بسفاسف الامور ومحقراتها.

